

# VU Research Portal

## De logosfilosofie van Jan Woltjer (1849-1917)

Nijhoff, R.A.

2014

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Nijhoff, R. A. (2014). *De logosfilosofie van Jan Woltjer (1849-1917): Logos en wijsbegeerte aan de vroege Vrije Universiteit*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

DE LOGOSFILOSOFIE VAN JAN WOLTJER (1849–1917)

Afbeeldingen op het omslag:

voorzijde: Jan Woltjer (circa 1904; foto: HDC, Amsterdam)

Spijkerschriftcilinder met religieuze bouwinscriptie van Nebukadnessar II  
(circa 580 v.C.; foto: Rijksmuseum van Oudheden, Leiden)

achterzijde: Rob Nijhoff (foto: Albert Jan ten Napel)

Typesetting: Zink Typografie ([www.zinktypografie.nl](http://www.zinktypografie.nl))

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek Den Haag  
Nijhoff, R.A.

De logosfilosofie van Jan Woltjer (1849–1917)

Logos en wijsbegeerte aan de vroege Vrije Universiteit

ISBN 978–90–5881–827–0 (dissertatie)

ISBN 978–90–5881–828–7 (handelseditie)

© 2014 R.A. Nijhoff en Buijten & Schipperheijn

VRIJE UNIVERSITEIT

# De logosfilosofie van Jan Woltjer (1849–1917)

Logos en wijsbegeerte aan de vroege Vrije Universiteit

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan  
de Vrije Universiteit Amsterdam,  
op gezag van de rector magnificus  
prof.dr. F.A. van der Duyn Schouten,  
in het openbaar te verdedigen  
ten overstaan van de promotiecommissie  
van de Faculteit der Geesteswetenschappen  
op donderdag 18 december 2014 om 9.45 uur  
in de aula van de universiteit,  
De Boelelaan 1105  
door

Robert Arnoldus Nijhoff

geboren te Delfzijl

promotor: prof.dr. R. van Woudenberg  
copromotor: prof.dr. S. Griffioen

leescommissie: prof.dr. A.P. Bos  
prof.dr. G. van den Brink  
prof.dr. H.G. Geertsema  
prof.dr. G. Harinck

Aan dit onderzoek en deze uitgave hebben de volgende stichtingen financieel bijdragen:  
Stichting Dr. Abraham Kuiperfonds  
Stichting Jagtspoel Fonds  
Stichting Pro Religione et Libertate  
Stichting Zonneweelde



# Inhoudsopgave

Afkortingen en leesaanwijzingen *xi*

Samenvatting *xvii*

Summary *xxiii*

Woord vooraf *xxix*

- 1 Inleiding: Jan Woltjer als logosfilosoof *1*
  - 1.1 Jan Woltjer en zijn erfgenamen *1*
  - 1.2 Woltjer als filosoof *9*
  - 1.3 De term *logos* bij Woltjer *16*
    - 1.3.1 Centraliteit van de term *16*
    - 1.3.2 Diversiteit in gebruik van de term *20*
  - 1.4 Woltjers logosfilosofie als onderzoeksveld *24*
- 2 Woltjers logosfilosofie: kerngebieden, bronnen, context *29*
  - 2.1 Een kerncitaat als leidraad: zijnsleer, mensleer, kenleer *29*
  - 2.2 Woltjers bronnen *32*
    - 2.2.1 Een bijzondere bron: de bijbel *33*
    - 2.2.2 De logostraditie in vogelvlucht *39*
  - 2.3 Woltjers filosofische context *41*



3	Logos en zijnsleer bij Woltjer	47
3.1	Opzet en tekstuele basis	47
3.2	De wereld	48
3.2.1	De wereld bestaat	48
3.2.2	De wereld heeft eigenschappen	55
	Excurs – Aard en soort	58
3.2.3	De wereld heeft orde	66
3.3	De oorsprong van de wereld	72
3.4	De goddelijke Logos	79
3.5	Verhoudingen tussen Logos en wereld	85
3.5.1	Gods innerlijke Logos en de dingen	86
	Excurs – Graduele realiteit in culturele uitingen	109
3.5.2	Gods uitgaande Logos en de dingen	116
4	Logos en mensleer bij Woltjer	125
4.1	Opzet en tekstuele basis	125
4.2	Mens-zijn tussen God en wereld	127
4.3	De innerlijke logos van de mens	137
4.3.1	De menselijke rede en andere vermogens	137
4.3.2	Hoog en laag, oppervlak en diepte	143
4.4	De uitgaande logos van de mens	154
4.4.1	Spraak en schrift	155
4.4.2	Redelijk willen	158
	Excurs – Redelijkheid	159
4.5	De menselijke logos: individu, volk, mensheid	164
	Excurs – Psycho-creatianisme	167
5	Logos en kenleer bij Woltjer	173
5.1	Opzet, belang en tekstuele basis	173
5.2	Kennis	175
5.3	Simile simili cognoscimus	181
5.4	Wetenschappelijke kennis	193
5.5	Wetenschap en geloof – en wereldbeschouwing	202
5.6	Het verwerven van kennis	208
5.6.1	Stoffelijke dingen kennen	209
5.6.2	Fysisch en psychisch: prikkels, gewaarwordingen, voorstellingen	215
5.6.3	Kennen met begrippen en ideeën	220
5.7	Een christelijke kentheorie	230
5.8	Het doel van wereldgeschiedenis en wetenschap	234

6	Taxatie van Woltjers logofilosofie	243
6.1	Opzet	243
6.2	Erfgenenamen van Woltjer: kritiek en verweer	245
6.2.1	Dooyeweerd	245
6.2.2	Vollenhoven	282
6.3	Blijvende waarde van Woltjers logofilosofie	294
6.3.1	Continuïteit: doorwerking bij Woltjers erfgenamen	294
6.3.2	Actualiteit: de winst van Woltjers logofilosofie	299

Bronnen 315

Archieven 315

Websites 316

Primaire literatuur 317

Secundaire literatuur 319

Over de auteur 351

Index 353



## Afkortingen en leesaanwijzingen

### Woltjers oeuvre

BNL	1901	'Beginsel en Norm in de Literatuur' (in VRV)
EdP	ms/ts	<i>Encyclopaedie der Philologie</i> (ongepubliceerd; zie msK, msV en tsL)
GzW	1892	<i>Gezag en wetenschap</i>
Int	1909a	<i>Intellectualisme</i>
IR	1896	'Ideëel en reëel' (in VRV)
KeKu	1902a	'Kennen en kunnen' (in VT)
LeW	1897	<i>Leven en wetenschap</i>
LieW	1887b	<i>Liefde en wetenschap</i>
LPFC	1877	<i>Lucretii philosophia cum fontibus comparata</i> (ed. 1987)
NO	1902b	'De nieuwe opvoeding' (in VT)
OvK	1886	<i>Overlevering en Kritiek</i> (in VRV)
OddS	1908b	<i>De opvoeding door de school</i>
OSPI	1881	<i>Oratio de Summi Philologi Imagine...</i>
TuW	1887a	<i>Tucht en wetenschap</i>
UCT	1923	<i>Ut Cognoscant Te</i>
VRV	1931	<i>Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen</i>
VT	1903	<i>Vier Toespraken</i>
WM	1914	'Het Wezen der Materie' (in VRV)
WD	1902d	'Wetenschap en dogma' (in VT)
WL	1891	'De Wetenschap van de Logos' (in VRV)

- WOU 1908a 'Het Woord, zijn Oorsprong en zijne Uitlegging' (in VRV)  
 WWb 1906 *Wetenschap en wereldbeschouwing*  
 ZW 1907 *Zekerheid der wetenschap*
- msDijk manuscript K. Dijk (archief Protestantse Theologische Universiteit, doos XXIV, schrift *Metaphysica*; bevat EdP-college *Hypothesenleer*, 1906–1907, dat ontbreekt in msK)  
 msK manuscript J.J. Koopman (bibliotheek VU; EdP-colleges 1895(?)–1913; 465 pagina's, minus blanco pp. 373–432, gereserveerd voor *Evolutieleer* en *Hypothesenleer*, 1905–1907)  
 msVoll manuscripten D.H.Th. Vollenhoven (HDC, inv.nr. 405, doos 32, 33; ca. 115 pagina's; EdP-colleges 1911–1916; grotendeels gelijk aan msK 172–260, 433–465)  
 msPed manuscript *Paedagogiek* J. Woltjer (HDC, inv. nr. 418)  
 tsL typescript H. van der Laan (138 blz.= EdP msK 1–253)

## Algemeen

- BLGNP *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* (red. Houtman e.a. 1978–2006)  
 CD *Christelijke dogmatiek* (Van den Brink, Van der Kooi 2012)  
 CDPH *Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audi (ed.) <sup>2</sup>1999)  
 CNT<sub>3</sub> Commentaar op het Nieuwe Testament, derde serie (red. Van Bruggen)  
 CVCW *Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*  
 DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Van den Toorn e.a. <sup>2</sup>1999)  
 DK *Fragmente der Vorsokratiker* (Diels-Kranz)  
 DL *Dordtse Leerregels* (1618–1619)  
 EHU Locke 1995 [1693]  
 EncG *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid* (Kuyper 1893–1894, <sup>2</sup>1909)  
 GAL *De Genesi ad litteram libri duodecim* (Augustinus)  
 GD *Gereformeerde Dogmatiek* (Bavinck 1998 [<sup>4</sup>1928–1930])  
 HAL *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Köhler, Baumgartner <sup>3</sup>1996)  
 HaWP *Handwörterbuch der Philosophie* (Eisler <sup>2</sup>1922)  
 HC *Heidelbergsche Catechismus* (oorspr. 1563; i.c.m. Schilder: K Schilder *Heidelbergsche Catechismus* I–IV, 1947–1951)

HDC	Historisch DocumentatieCentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800–heden), VU, Amsterdam
HWP	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> (Ritter 1971–2007)
Inst	<i>Institutio</i> etc. / <i>Institutie</i> etc. (Calvijn, ed. 1559)
KAW	Koninklijke Academie van Wetenschappen
KNAW	Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen (oorspr. KAW)
KdpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (Kant 2005 [1788])
KdrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Kant 1998 [A: 1781; B: 1787])
KdU	<i>Kritik der Urteilkraft</i> (Kant 2001 [1790])
LaanW	<i>Jan Woltjer (1849–1917): filosoof, classicus, pedagoog</i> (Van der Laan 2000)
LSJ	Liddell-Scott-Jones <i>Greek-English Lexicon</i>
MNL	Handelingen van de Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde en Levenberigten harer afgestorven leden
<i>Monad</i>	<i>Monadologie</i> (Leibniz 2008 [1714])
MVCW	<i>Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte</i>
NBG	Nederlands Bijbel Genootschap, Bijbelvertaling 1951
NBV	Nieuwe BijbelVertaling 2004
NC	<i>New Critique of Theoretical Thought</i> (Dooyeweerd 1953–1958)
NDDD	Nil Desperandum Deo Duce, VU-studentenvereniging (en haar zinspreuk)
NGB	Nederlandse Geloofsbelijdenis (Guido de Brès 1561)
PhB	Philosophische Bibliothek (Hamburg: Meiner)
PhR	<i>Philosophia Reformata</i>
PIRef	Publicaties van het Instituut voor Reformatieonderzoek
<i>ProlMet</i>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik ...</i> (Kant 1976 [1783])
RKARS	‘Rooms-Katholieke en Anti-Revolutionaire Staatskunde’ (Dooyeweerd 1923)
RSP	<i>Reformation and Scholasticism in Philosophy</i> I, II, III (Dooyeweerd 2012, 2013, 2011)
SK	<i>Schematische Kaarten</i> (Vollenhoven 2000)
ST	<i>Summa Theologica</i> (Thomas van Aquino)
SV	Statenvertaling
VHOGG	Vereniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden Grondslag
VN	Voorlopig Nummer (m.b.t. archief HDC)
VU	Vrije Universiteit, Amsterdam
VW	Verzameld Werk (m.b.t. Chantepie de la Saussaye 1997–2003)

WA	Weimarer Ausgabe (Luther 1883–2009)
WdW	<i>Wijsbegeerte der Wetsidee</i> I–III (Dooyeweerd 1935–1936)
WNT	Woordenboek Nederlandse Taal (online: //gtb.inl.nl)
WdphB	<i>Wörterbuch der philosophischen Begriffe</i> (Eisler 1904; online: <a href="http://www.textlog.de">www.textlog.de</a> )
WWb	<i>Wijsgerig Woordenboek</i> (Vollenhoven 2005)

## Leesaanwijzingen

### Verwijzingen naar het oeuvre van Woltjer:

- zie Afkortingen hierboven; van de meest voorkomende combinaties twee voorbeelden:
  - WL:VRV 46 = de oratie ‘De Wetenschap van de Logos’, zoals opgenomen in *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* (1931), blz. 46;
  - EdP msK 232, tsL 126 = *Encyclopaedie der Philologie*, volgens het manuscript van J.J. Koopmans, blz. 232, en dat is in het typoscript van H. van der Laan blz. 126;
- wanneer een ontwikkeling in Woltjers denken van belang is, wordt bij verwijzingen soms een jaartal opgenomen (wat EdP betreft ontleend aan msK, een overzicht van collegejaren naast en op het titelblad);
- citaten en verwijzingen kunnen op verschillende plaatsen voorkomen omdat eenzelfde passage bij Woltjer vanuit verschillende invalshoeken aandacht kan krijgen.

### Verwijzingen naar het oeuvre van Vollenhoven:

- doorgaans zijn dezelfde regels gevolgd als bij andere literatuur;
- bij verwijzingen naar diverse werken van Vollenhoven uit hetzelfde jaar is gebruik gemaakt van een combinatie van jaartal en letter volgens de Vollenhovenbibliografie in Kok 1992:363–382.

### Verwijzingen naar overige literatuur:

- over het algemeen wordt de combinatie auteur en jaartal gebruikt (soms gevolgd door paginanummers);
- bij veelvuldig geciteerde literatuur worden afkortingen gebruikt (zie Bronnen);

- verwijzingen naar paragrafen of voetnoten elders *binnen* de onderstaande tekst worden door → voorafgegaan.

Citaten worden in principe op twee manieren aangegeven:

- lange citaten: als ingesprongen tekst zonder aanhalingstekens;
- korte citaten: tussen enkelvoudige aanhalingstekens in de lopende tekst.

Uitzonderingen:

- om verwarring te voorkomen krijgen korte citaten dubbele aanhalingstekens wanneer daarbinnen enkelvoudige aanhalingstekens of hoge komma's optreden;
- wanneer binnen citaten weer citaten van derden optreden, wordt de primair geciteerde auteur gevolgd in zijn gebruik van enkele of dubbele aanhalingstekens.

Binnen citaten:

- [tekst] tussen vierkante haken is een toevoeging of verandering ten opzichte van het origineel, gebaseerd op de directe originele tekstuele context;
- [tekst; RN] is een toevoeging of vertaling, om het origineel te verduidelijken;
- [–] markeert een weglating ten opzichte van het origineel;
- ter wille van de leesbaarheid worden woorden in het Grieks doorgaans weergegeven in een vereenvoudigde transcriptie.

Binnen voetnoten:

- na ► volgt aanvullende informatie; vaak gaat het om referenties naar gerelateerde passages in meer recente literatuur, soms (vooral in paragraaf 1.1) om gedetailleerde historische informatie.





## Samenvatting

Jan Woltjer (1849–1917) is de eerste hoogleraar aan de Vrije Universiteit die zich systematisch heeft ingespannen om een christelijke filosofie op te bouwen. Aanzetten daartoe zijn te vinden bij de theologen A. Kuyper en H. Bavinck, Ph. J. Hoedemaker en G.H.J.W.J. Geesink. Woltjers scholing als classicus sloot hij in 1877 af met een proefschrift over het denken van Lucretius vergeleken met dat van Epicurus. In 1881, een jaar na de oprichting van de VU, inaugureerde hij als hoogleraar van de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte. In Amsterdam werd hij medeoprichter en rector van het Gereformeerd Gymnasium en bestuurslid van de 'Kweekschool' voor leerkrachten bij het Christelijk Nationaal Onderwijs. Bovendien werd hij in 1902 senator voor de Anti-Revolutionaire Partij.

Van de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit was hij ruim twee decennia de enige hoogleraar en ook daarna tot zijn overlijden *het* gezicht. Het grootste deel van zijn wetenschappelijke oraties en collegeseries *Encyclopaedie der Philologie* besteedde hij aan filosofische thema's. Daarbij zocht hij naar de verbinding tussen filosofie en zijn christelijk geloof; het zoeken van deze verbinding paste binnen de neo-calvinistische VU-context waarin hij verantwoordelijkheid droeg voor de wijsbegeerte. Hij verwerkte filosofische tradities van oudheid, middeleeuwen en moderne tijd, en ook het denken binnen sommige oosterse levensbeschouwingen, zoals in de Veda's. Zijn filosofische werk begon tegen het einde van een eeuw waarin het wijsgerig denken heen en weer pendelde tussen idealisme en materialisme. Hij ging in op vraagstellingen die hij ontleende aan zowel ontwikkelingen in zijn eigen tijd als aan die van de jonge Vrije Universiteit.

De christelijke inhoud van zijn filosofie wil hij borgen door van meet af aan te verdisconteren wat in het Nieuwe Testament is overgeleverd over Jezus Christus die als goddelijke *Logos* actief betrokken is bij de schepping en de onderhouding van de wereld. Dit

vertrekpunt is bepalend voor zijn denken over de verhouding tussen God, Logos en wereld (zijnsleer), over de mens als Gods beeld (mensleer) en over het gegeven dat de mens de wereld kan kennen (kenleer). Deze filosofische consequenties strekken zich uit voorbij een bijbelse of theologisch-filosofische leer over de Logos zelf. De Logos-gerelateerde grondlijnen in Woltjers zijnsleer, mensleer en kenleer vormen een samenhangend geheel. Dit geheel functioneert als een dragend skelet voor heel zijn filosofie. Naar deze verzameling grondlijnen verwijst de titel als de *logosfilosofie* van Woltjer. Omdat deze Logos-oriëntatie onderscheidend is voor heel zijn filosofisch denken kan men ook dit denken als geheel typeren als een logosfilosofie.

Hiermee is de inhoud van de twee inleidende hoofdstukken gegeven: de persoon Woltjer en de redenen om aan zijn logosfilosofie aandacht te geven (1), zijn bronnen en filosofische context (2). In de volgorde van zijnsleer, mensleer en kenleer komen daarna de bedoelde grondlijnen aan de orde (3, 4, 5). In de afsluitende taxatie van Woltjers logosfilosofie verschuift de focus naar de kritiek van zijn filosofische opvolgers aan de VU, Vollenhoven en Dooyeweerd (6). Zoals uit dit onderzoek blijkt, werkte bij deze critici Woltjers denken niettemin door, zodat zij behalve critici ook erfgenamen zijn. De taxatie sluit daarom af met een inventarisatie van deze doorwerking, en ook van punten waarin het denken van Woltjer blijvend aandacht verdient.

Woltjers zijnsleer kenmerkt zich door een ontologisch realisme. Voor deze positie baseert hij zich onder andere op het gegeven van een geschapen wereld, door de Schepper uitgerust met eigenschappen voordat mensen deze ooit konden waarnemen. Eigenschappen zijn werkingen van dingen op elkaar of op een waarnemend subject. In de onderlinge verhoudingen en relaties die zich op deze manier tussen de dingen voordoen, tekenen zich patronen af die de menselijke geest opvallen als ordelijk.

Woltjer is idealist in de zin dat hij aan het niet-materiële en specifiek aan ideeën het primaat toekent boven het materiële. God schept door de Logos (het Woord). Met de term *Logos* verwijst Woltjer primair naar Gods *innerlijke* gedachten of ideeën of naar zijn *uitgaande* spreken (zoals van scheppingswoorden); of ook naar beide gezamenlijk, inclusief het met beide verbonden willen (de besluiten en krachten om de wereld met haar verscheidenheid aan krachten niet alleen te scheppen, maar ook in stand te houden). Het scheppen door *spreken* verbindt Woltjer met Gods soevereine, krachtige en effectieve gezag, maar vooral met de zelfopenbaring van de Schepper die nu ook uit de geschapen wereld spreekt.

Door zijn nadruk op het *uitdrukken* van ideeën in onder andere materie houdt Woltjer afstand van een absoluut idealisme dat het materiële vergeestelijkt (Berkeley), en ook van vormen van pantheïsme. De Schepper heeft archetypische ideeën in zijn innerlijke Logos *uitgedrukt* in de dingen – als zijn deze dingen woorden of beeldhouwwerken, waarin mensen immanente principes of ektypische ideeën kunnen ontwaren. Woltjer denkt dan aan anorganische dingen, ook aan materie in de vorm van elementaire deeltjes, en organische, zowel soorten als individuen.

Woltjers mensvisie is dualistisch in die zin dat hij lichaam en geest onderscheidt. Hij noemt het lichaam zonder geringschatting het noodzakelijke complement en instrument van de geest. Dat de mens is geschapen als Gods beeld blijkt primair uit het functioneren van zijn *logos*: deze *logos* is immers beeld van de goddelijke Logos, aldus Woltjer. *Logos* in de meest beperkte, maar eigenlijke zin is volgens Woltjer de rede, het verbindende denken. In zijn oeuvre duidt de *innerlijke logos* van de mens ook, breder, diens hogere geestelijke vermogens aan (rede, verstand, verbeelding, intuïtie), soms zelfs heel de menselijke ziel. De *uitgaande logos* verwijst bij Woltjer naar het menselijk spreken (primair zijn spraak, secundair zijn schriftelijk taalgebruik). Ook beide samen kan Woltjer als *logos* aanduiden. Voor zover de wil aan de (innerlijke) *logos* ontspringt, spreekt hij van een redelijk willen.

Woltjer kan over menselijke vermogens of functies spreken in termen van hoger en lager, bijvoorbeeld van hoger en lager gevoel. Ook kent hij de rede de leiding toe over de andere geestelijke en de lichamelijke vermogens van de mens. Maar bij vergelijking met een klassiek mensbeeld (*logos, thumos, pathos*) valt op dat hij zich niet tot dit hoger en lager beperkt, maar tegelijkertijd ook een binnen en buiten onderscheidt. Waar de rede en het onderscheidende verstand gericht zijn op bewustheid en *helderheid*, bestaat de menselijke geest ook uit diepere, meer innerlijke, onbewuste lagen die invloed uitoefenen op het bewuste denken. Daarbij uit Woltjer zich waarderend over invloed vanuit het hogere, *meer innerlijke* gevoel, vanuit het gemoed of het hart, bijvoorbeeld in de vorm van intuïties. Hier vertoont zijn denken affiniteit met een Romantisch, expressivistisch mensbeeld (Herder), terwijl een dergelijk ‘binnen-buitenschema’ speelt bij het onderscheiden van een innerlijke en een uitgaande *logos*. Lichamelijke en geestelijke vermogens kan hij dan ook omschrijven als functies van het stoffelijk organisme respectievelijk van de ziel; het lichaam vormt dan een zichtbare buitenkant, de ziel de onzichtbare binnenkant, met als centrum het *ik*.

De menselijke *logos* wordt door Woltjer opgevat als individueel en uniek (bijv. vanwege verschillen in talenten). Toch worden alle mensen gekenmerkt door het vertonen van een soortgelijke *logos*. Daarom wil Woltjer niet de individuele *logos* als *subject* van wetenschap beschouwen, maar de *logos* van de mensheid. Deze *logos* bestaat niet als een zelfstandige ‘hypostase’. Mensen beïnvloeden elkaar op allerlei manieren, zeker ook via hun *uitgaande logos* (spraak en schrift), en zoals lichamelijke afstamming de mensheid verbindt, is de mensheid ook bedoeld als een geestelijke eenheid. Deze eenheid is vanwege invloed van het kwade nog altijd gebroken. Dat betekent evenwel dat Woltjer de *logos* van een volk of een taalgebied onderscheidt van die van andere volken of taalgebieden. Elke *logos* ontwikkelt zich, met per periode specifieke kenmerken (zodat hij ook van een tijdgeest kan spreken) en een volk, ras of rijk dat leidend is – zoals ooit het Romeinse volk met zijn politieke en culturele dominantie.

Woltjer is in zijn kenleer geen naïef realist. Hij is uit op een ‘christelijke kentheorie’. Deze mag van hem transcendentaal idealistisch heten, omdat ideeën die het kennen be-

palen voorafgaan aan de te kennen objecten. Woltjer doelt dan op de goddelijke ideeën. Tegelijk wil hij een dergelijke kentheorie tegenover een Kantiaans idealisme als ‘transcendentiaal realisme’ aanduiden: kennis van dingen is enerzijds afhankelijk van de aard van het menselijk kenvermogen, maar anderzijds ook van de aard van de dingen zelf. Voor kantianen is onbewijsbaar dat de wereld *niet* is zoals wij die kennen. Kant echter gaat verder dan alleen te concluderen tot onzekerheid over deze kenbaarheid, hij besluit tot het niet *kunnen* kennen van het *Ding an sich* en tot het niet werkelijk *bestaan* van ruimte en tijd.

De kenbaarheid van materiële dingen berust bij Woltjer enerzijds op het verschil tussen de menselijke geest en het stoffelijke, anderzijds op de overeenkomst van het ideële in de dingen en in de menselijke geest. Via het lichaam is de mens verbonden met de stoffelijke wereld, maar dat betekent niet dat dingen via een causale keten van prikkels op zintuigen, doorgegeven via zenuwen, voorstellingen of kennis kunnen veroorzaken. Waarnemingen, voorstellingen en begrippen vormen inhouden van het menselijk bewustzijn (of komen in onbewuste lagen van de ziel terecht). Ze zijn van een andere, geestelijke orde waarop het stoffelijke geen directe invloed heeft. De menselijke geest is bovendien geen *tabula rasa*, maar actief, zij het vaak re-actief, in de vorming van kennis.

Dat kennis ontstaat, is te danken aan het menselijk kenvermogen dat op grond van gewaarwordingen komt tot voorstellingen, en door verder na-denken tot kennisoordelen, die begrippen en ideeën bevatten. Correct gevormde ideeën komen overeen met de ideeën die de Schepper voor-gedacht heeft bij de totstandkoming van de dingen. Door nadenken kan de mens ook tot voorspellingen komen die overeenkomen met toekomstige uitkomsten van een natuurlijke gang van zaken (zoals planeetbewegingen). Woltjer acht het niet vreemd dat de mens achter de dingen een geest bespeurt die in zekere zin met de zijne overeenstemt, zoals men ook bij het ontcijferen van spijkerschrift iets van iemand leert kennen die een overeenkomstige geest blijkt te bezitten. Uiteindelijk beschouwt Woltjer de wereld of zelfs elk ding als een boek, waarvan mensen de letters (de gewaarwordingen) doorgaans graag spellen – omdat het verlangen van de menselijke *logos* ergens nog altijd uitgaat naar de goddelijke Logos.

Het onderzoek van Woltjers logosfilosofie kan leiden tot waardering voor de in *unverfrozen*-christelijke zin Logo-centrische opzet van zijn wijsbegeerte. Deze logosfilosofie geeft ook ruimschoots aanleiding tot kritische vragen. Het taxerende slothoofdstuk is echter beperkt tot de specifiek op hem gerichte kritiek van zijn filosofische erfgenen Dooyeweerd en Vollenhoven. Wat opvalt is dat Vollenhoven, voor wie Woltjer beoogd promotor was, hem positiever waardeert dan Dooyeweerd doet. Verder blijkt kritiek van Dooyeweerd vaak onvoldoende recht te doen aan de nuances die in Woltjers denken te vinden zijn. Hij honoreert bijvoorbeeld, zoals dit onderzoek aantoonde, onvoldoende dat ook Woltjer, net als Kuyper (en Dooyeweerd zelf), het *hart* als ‘religieuze wortel’ van het menselijk functioneren opvat. Daar staat de menselijke *logos*-als-de-rede niet los van of boven. Waar Woltjer in zijn visie denken en willen van de Schepper bij elkaar houdt, werd

Kuypers aandacht voor Gods soevereine schepperswil bij Dooyeweerd doorslaggevend: in zijn verzet tegen elke overschatting van theoretisch denken heeft hij in zijn filosoferen deze wil centraal gezet.

Nadat ook de kritiekpunten van Vollenhoven zijn gewogen, vervolgt het slothoofdstuk met een inschatting waar de blijvende waarde van Woltjers denken uit bestaat. Om te beginnen ligt deze waarde in de continuïteit, de doorwerking van zijn denken juist bij genoemde filosofische erfgenamen, ook in hun kritische reacties daarop. Niet zonder reden droeg de inaugurele oratie van Vollenhoven de titel *Logos en ratio* (1926). Ook bijvoorbeeld de beeldspraak (of realiteit?) van het 'zich uitdrukken' zet zich door, vooral bij Dooyeweerd. Ten slotte ligt de waarde van Woltjers denken in de actualiteit ervan in de eenentwintigste eeuw. Voor de historische, theologische of wijsgerige reconstructie van het neocalvinistische denken is nieuwe aandacht (Eglinton, Flipse). Wordt deze op Woltjer gericht, dan kan dat een leemte opvullen tussen Kuyper en Bavinck. Wat de inhoud van Woltjers denken betreft is bijvoorbeeld nieuwe ruimte ontstaan voor een *ook* teleologische visie op de ontwikkeling van bewustzijn, kenvermogen of waarden (Nagel). Al filosofeert Woltjer als neocalvinistisch pionier met behulp van de denkwijzen en -inhouden die hij aantrof in het verleden en in zijn eigen tijd, zowel zijn open en verbindende manier van denken als zijn inhoudelijke posities kunnen blijven inspireren.



## Summary

Title: *The logosphilosophy of Jan Woltjer (1849–1917)*

Subtitle: *Logos and philosophy at the early Vrije Universiteit*

Jan Woltjer (1849–1917) was the first professor at the Vrije Universiteit, Amsterdam, who started to build up a Christian philosophy systematically, whereas some effort in this field can be attributed to the theologians Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Philippus Hoedemaker and Willem Geesink.

Woltjer completed his classical studies in 1877 with a thesis on the thinking of Lucretius compared to that of Epicurus. A year after the Vrije Universiteit opened its doors, Woltjer delivered his inaugural speech as professor in the Faculty of Arts and Philosophy (1881). In Amsterdam he was co-founder and rector of the *Gereformeerd Gymnasium* (Reformed Grammar-school) and member of the board of the Seminary for the primary education teachers of the *Christelijk Nationaal Onderwijs* (Christian National Education). Over and above all this he became senator for the Anti-Revolutionary Party in 1902.

For more than twenty years Woltjer was the only professor appointed in the Faculty of Arts and Philosophy. He remained *the face* of faculty until his death. He devoted most of his academic speeches and of his lecture series *Encyclopaedia Philologiae* to philosophy. In these he sought to find bridges between philosophy and his Christian faith. This search was typical for the Neo-Calvinist context of the Vrije Universiteit where he assumed his responsibilities for philosophy. He digested classical, medieval and modern philosophical traditions, and became acquainted with the way of thinking in Eastern worldviews and literature such as the Vedas. He began his philosophical work at the end of a century that



commuted between idealism and materialism. He responded to issues that he derived from developments both in his time of life and at the young Vrije Universiteit.

Woltjer seeks to warrant the Christian contents of his philosophy by incorporating from the start the New Testament passages about Jesus Christ as the divine Logos actively involved in the creation and sustainance of the world. This point of departure guides his thinking about the relation between God, the Logos and the world (ontology), about human beings as *imago dei* (anthropology) and about the given fact that the world is knowable to human beings (epistemology). These are philosophical consequences that reach beyond a biblical or theological-philosophical doctrine about the Logos Himself. The Logos-related main lines in Woltjer's ontology, anthropology and epistemology cohere as a whole. The sum total of these elements functions on its turn as a framework carrying his philosophy as a whole. It is to this framework (the sum total of Logos-related main lines) that the term *logosphilosophy* in the title refers. Because this Logos-orientation is distinctive for Woltjer's philosophical thought as a whole one can characterise this comprehensive body of thought as a logosphilosophy, too.

The two introductory chapters contain a description of Woltjer as a person and the reasons to pay attention to his logosphilosophy (1), and a survey of his sources and philosophical context (2). In the order of ontology, anthropology and epistemology the main lines of Woltjer's treatment of these fields are covered (3, 4, 5). In the evaluation of his logosphilosophy, finally, the focus of attention moves to the criticism ushered by his philosophical successors at the Vrije Universiteit, Dirk H. Th. Vollenhoven and the latter's brother-in-law, Herman Dooyeweerd (6). It can be deduced from this research that these critical voices reflect Woltjer's philosophical heritage at the same time. For that reason the evaluation offers an assessment of this continuing influence of his philosophical thought, including points of lasting interest.

Woltjer's ontology is characterised by a type of realism. He bases this position on the given of a created world endowed with properties by the Creator before human beings ever could perceive them. Properties are influences that things exert on one another or on an observing subject. In the mutual relationships and connections among things the human mind perceives patterns which strike it as ordered.

Woltjer can be called an idealist because he gives primacy to the immaterial, more specific: to ideas, above the material. God created the world by the Logos (the Word). With *Logos* Woltjer refers primarily to God's *inward* thought or ideas or to his *outward* speech (as in the pronouncements of creation), or to both together, including the will that is related to both (the will: the decrees and the powers not only to create the world and its diversity of powers, but to sustain them as well). Woltjer relates the creation by *speech* to God's sovereign, powerful and effective authority, but predominantly to the self-revelation of the Creator who is speaking now even out of the created world.

By his emphasis on the *expression* of ideas in matter (among other options) Woltjer distances himself from an absolute idealism that spiritualises matter (Berkeley), and from

kinds of pantheism. Woltjer does distinguish matter and (divine) mind. According to him, the Creator has expressed in *material* things *archetypal* ideas originally residing in his *inner Logos* – as if these things are words or sculptures in which human beings perceive immanent principles or *ectypal* ideas. Here Woltjer has in mind both inorganic things, even basic constituents of matter, and organic things, both individual ones and their kinds.

In his anthropology Woltjer is dualistic in the sense that he distinguishes body and soul (spirit). Without any implication of contempt he calls the human body the instrument of the human spirit. They belong together (although a human spirit can live without its body). Especially the functioning of the human *logos* shows that human beings are created as God's image. This *logos* itself is image of the divine Logos. *Logos* in its most restricted but characteristic sense (according to Woltjer) is the intellect, thinking that synthesises. Speaking about the *inward logos* of a human being Woltjer can refer to the higher spiritual capacities of man, too (intellect, reason, imagination, intuition); sometimes he refers to the human soul as a whole. Speaking about the *outward logos* Woltjer refers to human discourse (speech; secondary: written texts). The *inward* and the *outward logos* combined together can be referred to as *logos*, too, by Woltjer. Insofar the will has its source in the (inner) *logos*, he can speak about a *reasonable will*.

To human faculties or functions Woltjer applies a terminology of *higher* and *lower*, e.g. a higher or lower (faculty of) feeling. Reason should lord over the other spiritual and the corporeal faculties of man. However, compared to a classical view of man (comprising *logos*, *thumos*, *pathos*) it is striking that Woltjer does not restrict himself to this scheme of *higher* and *lower*, but at the same time avails himself of a scheme of *inner* and *outer*. Intellect and reason are meant to produce clarity, but the human spirit consists of deeper layers, more inward and less conscious, which influences conscious thinking. Woltjer speaks appreciatively about the influence by the higher faculty of feeling located in the heart, e.g. producing intuitions. In this conception Woltjer's anthropology shows affinities with a Romantic, expressivistic view of humanity (Herder), while an analogous scheme of 'inner and outer' is played out in the distinction between the *inward* and the *outward logos*. Corporeal and spiritual faculties he can describe as functions of the material body and functions of the soul respectively. The body is outward and visible, the soul inward and invisible, having the *I* as its centre.

Woltjer describes the human *logos* as individually unique (e.g. because of being gifted differently). However, all human beings are characterised by the display of a similar *logos*. For that reason Woltjer does not consider the individual *logos* to be the subject of science, but the *logos* of *humanity*. This *logos* is not an independent *hypostasis* (adding one to the total number of human *logoi*). Human beings exert influences on one another in several ways, not the least by their *ouward logos* (speech and text). Humanity is united by its corporeal descent, but is meant to form a spiritual unity, too. However, this spiritual unity is still broken because of evil. As a consequence of this Woltjer distinguishes the *logos* of

one people or language area from that of other peoples or language areas. Each *logos* is developing itself, has distinctive characteristics in specific periods (so that Woltjer speaks of the spirit of an age). In a specific period a specific people, race or polity can have a leading position, e.g. the Roman Empire in its time.

In his epistemology Woltjer is no naïve realist. He aims at a 'Christian epistemology'. Such an epistemology can be called 'transcendental idealist', because ideas that determine knowledge precede the objects to be known. Here Woltjer has divine ideas in mind. At the same time he wants to characterise this epistemology, in opposition to a Kantian idealism, as 'transcendental realism': knowledge of things on the one hand is dependent on the nature of the human faculty of knowing, but at the other hand on the nature of the things themselves. Kantians cannot prove that the world is *not* such as we know it. Kant however goes further than merely the conclusion that we cannot be *sure* about this knowability of the world as it is; he even concludes that we are not *able* to know a *Ding an sich* or the real existence of space and time.

The knowability of material things Woltjer argues on the basis of both (a) the *distinction* between the human mind (spirit) and the material world, and (b) the *similarity* of the ideas in things and those in the human mind. By means of the body humanity is connected to the material world, but this does not imply that things are able to cause representations or knowledge in the mind, via a causal sequence of impressions on the senses, brought to the brains by the nerves. Impressions, representations and concepts are contents of the human consciousness (or descend into the unconscious layers of the the soul). They belong to a different, spiritual order, on which whatever belongs to the material one cannot exert any direct influence. The human mind is not a *tabula rasa*, but actively, albeit often re-actively, involved in the formation of knowledge.

The formation of knowledge is possible because the human faculty of knowing is able to construct representations out of sense impressions, and knowledge in the form of judgements consisting of concepts and ideas. Resulting ideas, if correctly formed, are similar to the ideas that the Creator has *pre-thought* when He made things. So a human being is thinking God's thoughts *after* Him ('afterthought'). By this afterthought, human beings can make predictions that do conform to situations in the future that result from natural processes (e.g. planetary movements). Woltjer is not surprised that a human being behind the things supposes a mind that in a way is similar to his own. In the same vein, someone deciphering a cuneiform cylinder gets acquainted to someone possessing a similar mind as he himself. Ultimately Woltjer compares the world and even every single thing to a book, the letters of which (the sense impressions) generally human beings readily spell, because the the human *logos* has a desire that always reaches out to the the divine Logos.

This research of Woltjer's *logosphilosophy* can lead to a positive appreciation of his unwavering Logo-centric construal of philosophy – Logo-centric in a Christian sense. At the same time this logosphilosophy gives rise to no small number of critical questions.

However, the evaluation in the closing chapter is restricted to points of criticism specifically aimed at Woltjer by his philosophical heirs, Vollenhoven and Dooyeweerd. Possibly because Woltjer until his death guided Vollenhoven in his doctoral study, Vollenhoven pays more homage to his mentor than Dooyeweerd does. Apart from that, Dooyeweerd's points of criticism often fail to do justice to Woltjer's nuanced philosophical thought. This research leads, for example, to the conclusion that Dooyeweerd ignores the similarity in view that Woltjer has with Kuyper (and with Dooyeweerd himself) concerning the human heart as the *religious root* of human functioning. The human *logos*-as-intellect is neither separate from this nor in a dominating position above it. While Woltjer holds together in his vision the *thought* and *will* of the Creator, Kuyper's emphasis on the Creator's sovereign *will* is determinative for Dooyeweerd's thinking: because of his resistance to each and every overestimation of theoretical thought he has put this will central to his philosophy.

The next section in the closing chapter is dedicated to an evaluation of Vollenhoven's points of criticism. After that, an assessment is given of elements in Woltjer's philosophical thought that have lasting importance. First of all, this can be said about the continuity between Woltjer and his philosophical successors, even in their critical reactions to his thought. Not without reason Vollenhoven gave his inaugural oration the title *Logos and ratio* (1926). Another example is the metaphor (or reality?) of the *expressive* character of the world, as mentioned especially by Dooyeweerd. Finally, the enduring significance of Woltjer's philosophical thinking can be found in its actuality in the Twenty First Century. New attention is given to the historical, theological and philosophical reconstruction of Neocalvinist thought (Eglinton, Flipse). When this attention is focused on Woltjer, a knowledge gap can be filled that exists between Kuyper and Bavinck. With respect to the contents of Woltjer's thinking, new intellectual space is created to take seriously a (not merely mechanical, but also) teleological view of the development of consciousness, cognition and values (Nagel). Of course Woltjer is using the philosophical methods and opinions he was aware of in his own time, nevertheless both his open minded and integrative way of thinking and the positions he defends can still inspire his readers today.



## Woord vooraf

Aan de wieg van dit onderzoek naar het denken van Jan Woltjer stonden Sander Griffioen en Henk Jochemsen. Beiden waren op verschillende manieren betrokken bij het Instituut voor CultuurEthiek, mijn werkgever van 2000 tot 2005. De term *logos* had al langer mijn aandacht getrokken vanwege het nogal uiteenlopende gebruik ervan, zowel filosofisch als bijbels en theologisch. Niet alleen kan *logos* intellect of betoog betekenen (net als in het Nederlands *rede*), maar ook uiting (woord), reden of grond, wereldorde en nog meer. Sander Griffioen voorkwam een uitputtend ideeënhistorisch onderzoek door te wijzen op de (ook mij) onbekende hoogleraar Jan Woltjer, de rechterhand van Abraham Kuiper aan de Vrije Universiteit. In het wijsgerig denken van deze Woltjer zou de *logos* een centrale rol spelen.

Dat bleek waar. Hier lag een kans om zowel het filosofisch werk van deze Woltjer op te diepen als het belang van de term *logos* na te gaan, binnen zijn denken en wellicht breder. De interesse van Henk Jochemsen was gericht op de implicaties van Woltjers denken voor de ethiek. Zonder een naïeve natuurethiek te huldigen wil Woltjer immers recht doen aan een (niet-statische) orde die mensen in de wereld opvalt. De kwaliteit van Woltjers wijsgerig denken rechtvaardigde echter zelfstandige bestudering ervan, ook afgezien van normatieve implicaties. Daarom nam Sander Griffioen de begeleiding van het onderzoek op zich.

Zijn huis ('Veelzicht') bleek een zoete inval. Zijn emeritering versterkte dat, maar was rond 2011 ook de aanleiding om René van Woudenberg te vragen of hij als begeleider en promotor wilde optreden. Zijn bereidheid daartoe leidde tot regelmatige ontmoetingen op de VU en in stationsrestaurants, zijn doelgerichtheid tot strakke planningen en zijn precisie tot kwaliteitsverbetering van alle hoofdstukken. Het waarneembare resultaat ligt hier. Daaronder ligt mijn dankbaarheid jegens Sander en René voor de elkaar aanvul-

lende manieren waarop zij mijn horizon verruimd en mijn denken gescherpt hebben. Niet alleen met hun vakbeheersing kon ik mijn winst doen, de grootste winst ligt waarschijnlijk dieper. Hun levenshoudingen laten sporen na.

Dank ook aan de Vrije Universiteit, die mij bij de Faculteit der Wijsbegeerte gastvrijheid heeft verleend vanaf eind 2012. Tussen de glaswanden ontstonden belangstellende gesprekken waaraan ik goede herinneringen bewaar. Op mijn toegangspasje staat per abuis: 'Fac. der Godgeleerdheid'. Al ligt die term mij niet, het pasje illustreert de verenigbaarheid van filosofie en theologie.

De *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* van Jan Woltjer zijn opgenomen in de Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren ([www.dbnl.org](http://www.dbnl.org)). Cees Klapwijk dank ik voor zijn aandeel daarin. (Ook Woltjers *Encyclopaedie der Philologie* zou ik nog graag ergens *online* toegankelijk zien.) Het Rijksmuseum van Oudheden in Leiden stelde mij een foto ter beschikking (zie omslag): een spijkerschriftcilinder (een 'funderingscilinder') met een religieuze bouwinscriptie van Nebukadnessar II (circa 580 v.C.). Woltjer voert een dergelijke cilinder op als metafoor voor de *leesbaarheid* van de wereld.

In resultaten komt doorgaans het werk van veel mensen samen. In de afrondende fase controleerden Bas en Sybrich Nap de tekst op spelling en stijl – niet zonder gevoel voor humor. Met Jeremy Ive deel ik vooral de herinnering dat we, met Andrew Basden, gezamenlijk het *International Symposium of the Association for Reformational Philosophy* 2011 bijwoonden. Hij nam de correctie van de *Summary* voor zijn rekening. Ook was ik blij met een aantal correcties en suggesties vanuit de leescommissie (A.P. Bos, G. van den Brink, H.G. Geertsema, G. Harinck; s.s.t.t.). Zink Typografie en Buijten & Schipperheijn dank ik voor opmaak, druk en uitgave van proefschrift en handelseditie.

Kees van Dusseldorp en Wilco Veltkamp ken ik sinds onze studie theologie. Zij bleken bereid mij ter zijde te staan, ook als paranimfen. Aan vrienden, (ex-)collegae en familie heb ik veel te danken. Hier noem ik enkel Douwe en Dorienke. Hun vriendschap kleurde vanaf mijn Delftse studentenjaren mijn leven. Mijn ouders kan ik niet meer uitnodigen om de bekroning van dit Woltjer-onderzoek mee te maken. Maar zij zagen de waarde van onderwijs en studie, gaven mij veel ruimte om me te verdiepen in wat zich voordoet in deze wereld, en wezen mij op haar Schepper en Redder. Daar ben ik hun dankbaar voor.

Volgens Woltjer is de wereld op weg naar een climax. Ook dit Woord vooraf nadert een slot. Arnolda, dank dat je de jaren doorstaan hebt dat Woltjer een vaste medebewoner van mijn gedachten was. Nu hij meer een onregelmatige gast zal worden, kunnen we rustiger genieten van ons gezamenlijke huis – onder Gods hoede. Aan Hem alle eer en dank – voor zijn Woord, voor jou, en voor alle levenskracht en inspiratie. Intussen blijf ik zelf verantwoordelijk voor de beeldvorming en de taxatie van Woltjers denken, verwoord in wat nu volgt.

# 1 | Inleiding: Jan Woltjer als logosfilosoof

*Das Woher des menschengeschöpferischen Wortes der Güte ist und bleibt das wohlverstandene gemeinsame Thema von Theologie und Philosophie.<sup>1</sup>*

## 1.1 Jan Woltjer en zijn erfgenamen

Wie was Jan Woltjer en waarom verdient zijn wijsgerige denken aandacht? Een summiere levensschets dient als antwoord op de eerste vraag. Daarna inventariseer ik welke aandacht aan Woltjer is geschonken, primair door zijn eigen christelijk-filosofische erfgenamen; dan volgen aanleiding en argumenten om nader onderzoek te wijden aan Woltjers logosfilosofie. Aansluitend beantwoord ik de vragen:

- Is het terecht om Woltjer als filosoof te beschouwen (1.2)?
- Is het terecht om het begrip *logos* bij het onderzoek van Woltjers filosofie als uitgangspunt te nemen (1.3)?
- Wat betekent het om als onderzoeksveld Woltjers *logosfilosofie* te kiezen (1.4)?

Jan Woltjer, geboren in 1849 als tweede zoon van een Groninger bakker, volgde een leerroute die gezien zijn afkomst toentertijd gebruikelijk was. Na de lagere school werd hij kwekeling, later hulponderwijzer. Het schoolwerk combineerde hij met het behalen

---

<sup>1</sup> Gestrich 1989:29



van aktes. In 1872 werd hij toegelaten aan de Groninger universiteit.<sup>2</sup> In elk geval met de hoogleraren D. Chantepie de la Saussaye en J.J.P. Valetton (sr.), beiden aanvankelijk Waals predikant, had hij een verstandhouding die uitging boven de academische relatie tussen hoogleraar en student – wellicht via de Waalse Gemeente waarvan Jan en zijn oudere broer lid waren geworden.<sup>3</sup> In 1877 sloot hij zijn studie af met een dissertatie, gesteld in het Latijn, waarin hij de leer van Lucretius vergeleek met die van diens leermeester Epicurus.<sup>4</sup> De kracht van Lucretius ziet Woltjer liggen in de poëtische vorm, niet in een eigen inbreng of een originele synthese. Dit proefschrift, begeleid door classicus en K(N)AW-lid C.M. Francken en opgedragen aan Waals predikant Segers, werd in 1987 geselecteerd voor herpublicatie.<sup>5</sup> Een maand voor zijn promotie trouwde hij. Vier van de acht kinderen die het echtpaar kreeg, stierven als baby (1886) of als kind (twee eind 1889 op dezelfde dag, één eind 1902).<sup>6</sup> Eveneens te ingrijpend in zijn persoonlijk leven om hier onvermeld te laten, is zijn schorsing in 1886 met 80 andere ouderlingen van de Hervormde Gemeente van Amsterdam. In dit conflict tussen Abraham Kuypers *cum suis* en de kerkleiding kwam tegenover Woltjer ook ds. Segers te staan, inmiddels lid van de Algemene Synode van de Hervormde Kerk.<sup>7</sup>

Een jaar na Kuypers rede *Souvereiniteit in eigen kring* ter opening van de Vrije Universiteit in Amsterdam trad Woltjer daar aan als hoogleraar in de letteren (8 oktober 1881). Docerde hij aanvankelijk alleen klassieke letteren, gaandeweg werd hij binnen de ‘litterarische faculteit’ verantwoordelijk voor ten minste de vakken taalkunde, literatuurwetenschap, geschiedenis, pedagogiek, psychologie en wijsbegeerte.<sup>8</sup> Voor een kandidatuur

<sup>2</sup> LaanW 17, 28–29, 324–325; Van der Laan 2001a:577. ► Vgl. o.a. een rapportage van ds. (Eugène) César Segers in het *Orgaan Nationaal Christelijk Onderwijs* (1869:9; zie [www.delpher.nl](http://www.delpher.nl)): ‘hulponderwijzer, voorheen kwekeling, Jan Woltjer haalt Acte Engels’.

<sup>3</sup> Brouwer 1905:29, 349n (brief van Woltjer aan Brouwer m.b.t. Chantepie de la Saussaye); Rullmann 1931:217, LaanW 21–22, 29, 324 resp. Woltjer 1977 (Valetton genoemd in dankwoord vooraf) en LaanW 28, 38–39, 168. ► Catechese volgde hij bij ds. E.C. Segers, die in 1873 vertrok naar Leiden (net als in 1863 zijn voorganger J.A. Van Hamel, bij wie Woltjers aanvankelijke VU-collega A.F. de Savornin Lohman in 1855 belijdenis deed; Woelderink 1987:19).

<sup>4</sup> Woltjer 1877 en 1987; vgl. Hartman 1918:26–27. ► Door Hugo Purman gerecenseerd in *Jenaer Literaturzeitung* 30 (1879) 413–415 (HDC, archief Woltjer): het doel van deze dissertatie – aantonen dat Lucretius alleen Epicurus als leidsman nam en andere filosofen enkel kende via hem – is ‘in der Hauptsache gelungen’, als ‘Resultat ausserordentlich gründlicher und gewissenhafter Studien’, ‘wenn auch hier und da etwas zu viel gesagt worden sein mag’ (413).

<sup>5</sup> Uitgeverij Garland (New York/London) selecteerde Europees en Amerikaans werk vanaf circa 1600, gewijd aan antieke filosofie, voor haar serie ‘Greek & Roman Philosophy. A fifty-two volume reprint set’. Een serie-overzicht biedt [//webcat.nii.ac.jp/cgi-bin/shsproc?id=BA00878132](http://webcat.nii.ac.jp/cgi-bin/shsproc?id=BA00878132). *Contra* Sturm 2001:405 (‘pas honderdtien jaar later’).

<sup>6</sup> LaanW 17–18, 30 (de laatste drie kinderen waren resp. 5, 7 en bijna 14 jaar oud).

<sup>7</sup> Rullmann 1936:65 resp. 75 (met foutieve verwijzing naar Woltjer 1886a:83, niet ‘blz. 65’; vgl. 45).

<sup>8</sup> LaanW 356v.; Van der Laan 2001a:578; Rullmann 1930:143v. en Van Deursen 2005:35.

als hoogleraar aan de Groninger universiteit heeft hij in 1888 bedankt, naar verluidt.<sup>9</sup> Tot zijn overlijden in juli 1917 bleef Woltjer *het* gezicht van de letterenfakulteit, al kreeg hij vanaf 1904 versterking van zijn oudste zoon, de classicus Robert Herman Woltjer.<sup>10</sup> In deze ruim vijfendertig jaar zag Jan Woltjer aan de VU onder anderen Kuyper vertrekken (1901) en Bavinck komen (1902). Van de eerste lichting hoogleraren vond hij daarna alleen nog Rutgers (emeritaat 1910) en Fabius (emeritaat 1921) naast zich, zij het in de Rechtenfaculteit.<sup>11</sup>

Woltjers inzet op onderwijsgebied bleef intussen niet tot de VU beperkt. De *schoolstrijd* was immers gaande, en christelijk onderwijs vroeg onderbouwing en invulling. Hij was betrokken bij de oprichting van een Gereformeerde Kweekschool in Amsterdam (1885) en werd voorzitter van bestuur. Een Gereformeerd Gymnasium volgde (1889). Daar werd Woltjer rector, en ook dat bleef hij tot zijn overlijden.<sup>12</sup> Onder anderen D.H.Th. Vollenhoven, Woltjers laatste promovendus-in-spe, doorliep dit gymnasium, evenals zijn latere zwager H. Dooyeweerd, die een jaar later leerling werd. Deze twee zouden aan de VU het filosofisch opereren van hun voorgangers, speciaal Kuyper, Woltjer en Bavinck, niet slechts voortzetten, maar ook radicaal vernieuwen door het in zekere zin te ondermijnen.<sup>13</sup>

Ten tijde van het kabinet-Kuyper (1901–1905) werd Woltjer lid van de Eerste Kamer (1902), waar hij onder andere een advies uitbracht over herziening van onderwijswetgeving.<sup>14</sup> Waarschijnlijk in diezelfde tijd werkte hij aan een historisch en systematisch overzicht van de pedagogiek.<sup>15</sup> Naast dit alles hadden de exacte wetenschappen zijn interesse.<sup>16</sup> Met bewondering benoemt hij hoe sterk in de negentiende eeuw de natuurwetenschappelijke kennis toenam, het aantal onderzoeksgebieden en de ‘nauwkeurigheid der waarneming’ en vastlegging, vooral in de fysica.<sup>17</sup> Van de VU-hoogleraren was hij het die desgevraagd op de jaarvergadering voor de VU-achterban in 1911 een rede hield over een op te richten natuurkundige faculteit.<sup>18</sup> Seizoen 1912–13 gaf hij college over ‘de leer der materie’. Toen de jaarvergadering van de VU-Vereniging in 1914 voor het eerst

<sup>9</sup> Volgens *De Tijd*, 20 december 1888 (zie [www.delpher.nl](http://www.delpher.nl)).

<sup>10</sup> LaanW 30; *Opgaven* 1930:(46–)47. ► Van deze R.H. Woltjer (1878–1955) is prof. Herman Robert (1887–1974; wis- en natuurkundige) een jongere broer.

<sup>11</sup> *Gegevens* 1955:69 (emeritaat Kuyper: 1908). Deursen 2005:29–31 (F.L. Rutgers: ‘de invloedrijkste aller hoogleraren’ (29); D.P.D. Fabius: ‘het langst in dienst’).

<sup>12</sup> Met uitzondering van 1905–1907: H.J. Flipse, bij hem gepromoveerd, nam de functie over, maar overleed onverwachts.

<sup>13</sup> Zie vooral Dooyeweerd 1937; 1939 (193: “ondergraving”) en 2013 (→ noot 43); vgl. Vollenhoven 1926:22,23; 1933:16.

<sup>14</sup> Zie o.a. [www.statengeneraaldigitaal.nl](http://www.statengeneraaldigitaal.nl) (Handelingen Eerste Kamer).

<sup>15</sup> Hierna: msPed; HDC, Woltjer-archief (inv.nr. 418; het manuscript is nooit uitgegeven, 295 foliovenn bleven bewaard; inhoudelijke voorbereiding ook in Woltjer 1887; zie LaanW 219v.).

<sup>16</sup> Vollenhoven 1970:3

<sup>17</sup> ZW 12–17 (citaat:17); vgl. EdP msK 436–438, LieW 7.

<sup>18</sup> Flipse 2014:105–106; 2005:31.

werd uitgebreid met een academische lezing, was het opnieuw Woltjer die op deze eerste ‘Wetenschappelijke samenkomst’ de spits afbeet onder de titel *Het Wezen der Materie*.

Hoewel Woltjer relatief weinig publiceerde,<sup>19</sup> blijkt uit “dat weinige” dat hij “in ’t licht gaf” grote werk- en denkkraft, met een brede interesse en visie.<sup>20</sup> Precies hetzelfde kan men over Kuiper zeggen, de ‘grondlegger [der herleefde] Calvinistische wetenschap’<sup>21</sup> – mits men *weinig* door *veel* vervangt. Toch wilde zoon Rob Woltjer (als Rector-Magnificus van de VU in een rede aan het graf van Kuiper...) ‘het niet gaarne louter toeval noemen’<sup>22</sup> dat niet de overledene, maar Woltjer senior benoemd is tot lid van de Koninklijke Academie van Wetenschappen. Woltjer senior kreeg dit lidmaatschap als eerste hoogleraar van de VU, in 1902,<sup>23</sup> en dat betekende tegelijk een erkenning van de VU. Op dat moment had Kuiper academisch Amsterdam alweer verruild voor politiek Den Haag; en ook in de jaren daarvoor rees zijn ster in toenemende mate door zijn publiciteit, partij- en visievorming *naast* zijn academische, theologische werk.<sup>24</sup> Woltjer kreeg juist door zijn vakwetenschappelijke werk naam, ondanks al zijn andere verantwoordelijkheden.<sup>25</sup> Dit *vakwerk* wordt bevestigd door de genoemde herpublicatie van zijn dissertatie. Ook wordt eind 2002 een KNAW-Akademievoordracht gewijd aan zijn rede ‘Overlevering en Kritiek’.<sup>26</sup> Woltjer blijkt zich in een aantal pas later breed gedeelde filologische keuzes overtuigend te onderscheiden van C.G. Cobet (1813–1889), ‘one of Europe’s outstanding Greek philologists’.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Dooyeweerd 1939:194 (‘in tegenstelling tot Kuiper’).

<sup>20</sup> Hartman 1918:33

<sup>21</sup> Koch 2007:570 (typering van Kuiper in een grafrede door zoon Rob H. Woltjer; Verweijck 1920:36).

<sup>22</sup> Puchinger 1950:13; 1989:50, o.b.v. Verweijck 1920:35.

<sup>23</sup> Rullmann 1931:217; LaanW 31,164; Flipse 2014:82. (Van Deursen 2005:75 heeft abusievelijk 1907; Woltjer is lid van de ‘Afd. Letterkunde’ vanaf 6–6–1902; zie [www.knaw.nl](http://www.knaw.nl)). ► In het oog springende debatten, correspondenties of vriendschappen met vakgenoten zijn niet bekend. Slechts een enkele brief van Woltjer bleef bewaard (o.a. in de Koninklijke Bibliotheek, Den Haag).

<sup>24</sup> Zijn *EncT* wordt als zijn *magnum opus* beschouwd (Koch 2007:393; R.H.Woltjer in Verweijck 1920:36)

<sup>25</sup> LaanW 340 (‘bescheiden’, aldus J.J.G. baron van Voorst tot Voorst, voorzitter van de Eerste Kamer, in zijn *In Memoriam* van J. Woltjer); Roelink 1956:80.

<sup>26</sup> Slings 2003, *Jan Woltjer tegen de school van Cobet. Een evaluatie van ‘Overlevering en Kritiek’*.

<sup>27</sup> Bratt 2013:23; vgl. Hartman 1918:22; Otterspeer 1992:241–242; Sicking 1984. ► Cobet was in Leiden een van Kuipers docenten.

*Aandacht voor Woltjer*

Ondanks Woltjers statuut bleef onderzoek naar zijn denken tot nu toe vrijwel uit. Zelfs bij VU-gerelateerde historici spreekt aandacht voor hem niet vanzelf. In een bundel (1989) over 'protestant-christelijk leven in Nederland in de jaren 1840–1940' ontbreekt zijn naam.<sup>28</sup> Het zijn vooral publicaties rond VU-jubilea waarin zijn naam valt.<sup>29</sup> Flipse gaf een faculteitsgeschiedenis natuurkunde in 2005 zelfs een methodisch uitgangspunt van Woltjer mee als titel: *Hier leert de natuur ons zelf den weg*, een letterlijk citaat van hem uit 1914.<sup>30</sup> Woltjer keert zich daarin tegen *Prinzipienreiterei* waar 'zakelijke détailstudies' geboden zijn.<sup>31</sup> De door hem eerder bepleite faculteit werd opgericht in 1930.

Verrassender dan Woltjer-verwijzingen rond VU-jubilea is dat zijn naam opduikt bij terugblikken op de 'kwestie-Geelkerken'. Geelkerken beweerde zijn kijk op de 'hoogst denkbare werkelijkheid' van een paradijselijke, zondeloze toestand te ontleenen aan Woltjers visie op de hoge realiteit van het ideële.<sup>32</sup> Zowel Woltjers (kentheoretische) denken over de relatie tussen *beginselen* en natuurwetenschap als de nawerking van zijn ideeën bij enkele latere natuurwetenschappers aan de VU, ook rond de kwestie Geelkerken, brengt Flipse opnieuw ter sprake in zijn dissertatie *Christelijke wetenschap* (2014).

Aandacht voor Woltjer is terecht. Hij behoort immers tot de binnenste cirkel van de *kerngroep* rond Kuiper,<sup>33</sup> met groot respect voor en langdurige loyaliteit jegens hem,<sup>34</sup> ondanks meningsverschillen, rivaliteit en ergernis, over Kuipers leiderscultus bijvoor-

<sup>28</sup> De Bruijn 1989, incl. K. de Jong Ozn over 'De protestanten en het onderwijs'. Ook Bratt 2013 noemt Woltjer niet.

<sup>29</sup> Rullmann 1930 en 1936, Roelink 1956, Van Os & Wieringa 1980 (speciaal Klapwijk 1980, zie ook 1987 en 2013), Stellingwerff 1987 (*Kuiper en de VU*), 1990 (*De VU na Kuiper*), Van Deursen 2005, Blauwendraat 2004, Flipse 2005, Woldring 2013. Vgl. Stellingwerff 2006:22–23.

<sup>30</sup> Flipse 2005; vgl. 2014:108, 231; citaat: WM:VRV 239; vgl. WWb 231–232 en CNS 27 ('de natuur zelve').

<sup>31</sup> WWb 231

<sup>32</sup> Van Bekkum 2001:94, (104–105). Zie ook Van Bekkum 2000:81, 87, 91 en Harinck (red.) 2001, via 'J. Woltjer' (Register). ► Voor Geelkerken: zie Maarten J. Aalders 2013 *Heeft de slang gesproken. Het strijdbaar leven van dr. J.G. Geelkerken (1879–1960)*. Amsterdam: Bakker (vgl. in Register: J. Woltjer).

<sup>33</sup> Vgl. Van Deursen 2005:29. Kuiper 1972 (*De voormannen*) beschrijft, aldus de ondertitel, o.a. de 'kern-groepvorming binnen de Gereformeerde wereld in Nederland tussen 1820 en 1930'. Vgl. Woldring 2013:37, 43, 46 ('vertrouweling') en Rullmann 1931 (*Onze voortrekkers*); 'Kuiper, Bavinck en Woltjer' (zie Dooyeweerd 1939: 193 (eerst: 'Kuiper, Woltjer en Bavinck'), 195 ('het driemanschap'), 231; Stellingwerff 2006:22 en Woldring 2013:115, 117). Vgl. → 6.3.2, noot 266. ► In Kuipers *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (II:143) verwijst hij naar Woltjers logos-opvatting (vgl. Klapwijk 2013:26). In het Voorwoord van deel III dankt Kuiper hem voor zijn meelezerschap en 'menig belangrijke opmerking' (vi). Bremmer 1961:26 citeert een brief aan Bavinck van Kuiper (18 mei 1895) waarin deze verwijst naar 'veel onderzoek met Woltjer en Geesink', om zo zijn opvatting over *ideae innatae* te sterken tegenover Bavincks ontkenning.

<sup>34</sup> Voorbeelden: WL:VRV 41 ('hem die meer dan ik de diepte van beide heeft gepeild', m.b.t. kunst en Calvinisme) resp. CNS 24 ('onder Dr Kuiper's schitterende leiding'; uitgesproken in 1910).

beeld.<sup>35</sup> Het schrijnt dat deze loyaliteit zelfs zover ging dat Woltjer, net als Bavinck, Kuypers afserveren van De Savornin Lohman heeft geaccepteerd – anders dan bijvoorbeeld bierbrouwer en VU-financier Hovy.<sup>36</sup>

Binnen de letterenfaculteit zelf vond men pas in 1923, jaren na Woltjers overlijden, een opvolger in de persoon van H.J. Pos. Als leerling van ‘Woltjers’ Gymnasium en als VU-student kende Pos hem, maar hij had slechts beperkte affiniteit met zijn denken.<sup>37</sup> In 1931, een halve eeuw na Woltjers aantreden als hoogleraar, bezorgde een redactie een eerste deel van Woltjers *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* (VRV): zijn – hoofdzakelijk rectorale – oraties. Het blijft bij dit ene deel. Op pedagogisch-didactisch vlak kent Woltjers werk een langere houdbaarheidsdatum. Binnen de Gereformeerde zuil blijft zijn visie op onderwijs in het algemeen en op diverse gymnasiale vakken tot ruwweg de Tweede Wereldoorlog in circulatie, zoals onder andere blijkt uit herdrukken.<sup>38</sup>

Meer inhoudelijke en systematische aandacht voor Woltjers wijsgerige denken mag men verwachten vanuit de filosofische stroming die ontstond rond genoemde zwagers Vollenhoven (1892–1978) en Dooyeweerd (1894–1977), beiden in 1926 benoemd tot hoogleraar aan de VU.<sup>39</sup> Rond de eeuwviering van hun geboortejaren verscheen onderzoek naar hun ontwikkeling en vroege denken.<sup>40</sup> Zo acht Henderson aannemelijk dat Dooyeweerd al in zijn vroege politieke werk<sup>41</sup> noties ontleent aan Kuypers en Woltjer.<sup>42</sup> In elk geval gaat Dooyeweerd eind jaren ’30 expliciet in op het denken van ‘het drieman-

<sup>35</sup> Bruijn-Puchinger 1985:125–126 en Puchinger-Scheps 1971:57–61 (Kuypers als leider: → 4.3.2, noot 185); Van Swigchem 1964:11 (‘controversé’; al in 1885, over het specificeren van ‘gereformeerde beginselen’); LaanW 33 (‘verkoeld’; vgl. 260n36), 228–229 (correspondentie JW aan Kuypers; o.a. ‘eigenmachtig’ optreden (8–2–1887), en ‘hatelijkheid’ (16–7–1903), ‘pijn [–] door Uwe daden aangedaan’ (21–11–1909) en ‘opzij gezet’ (22–11–1906), vgl. 199 en 298n205).

<sup>36</sup> Stellingwerff 1987:202e. v., 213–217; Bratt 2013:232–233, 236–238.

<sup>37</sup> Zie Derkx 1994; Woldring 2013:74, 78–79. Noordegraaf (1991 en 1992) en Derkx 1994:70, 233–234 beschrijven een conflict tussen de classicus R.J. Dam en zijn VU-jaargenoot Pos, waarbij Dam zich op Woltjers (taalkundige) principes beroept.

<sup>38</sup> Zie LaanW 329v. (bibliografie). ► Woltjers werk *Wat is het doel van het Christelijk Nationaal Schoolonderwijs?* (1887) kreeg in 1936 nog een 3<sup>e</sup> druk. In 1935 wordt in het Gedenkboek van de betreffende Vereniging Woltjers herdenkingsrede uit 1910 als eerste hoofdstuk opgenomen [CNS]. Woltjers beschouwingen als rector over de Gymnasiale leervakken werden in 1923 gebundeld tot *Ut Cognoscent Te*. Tot 1948 werd voor het vak Latijn ook zijn bloemlezing van gedichten herdrukt (*Serta Romana*, later – zoals ook zijn *Latijnsche Grammatica* – onder redactie van zoon R. H. Woltjer).

<sup>39</sup> Zie Stellingwerff 2006. ► De naamgeving varieert: Calvinistische Wijsbegeerte, *Wijsbegeerte der Wet-idee*, Reformatorische Wijsbegeerte, Amsterdamse Wijsbegeerte of Amsterdamse School. Internationaal: *Amsterdam Philosophy* (Nash 1962; Frame 1972); ‘Amsterdam school of reformational philosophy’ (Schoorman 1980:3); *Philosophy of the Law-Idea*, *Philosophy of the Cosmological Idea* (vgl. Dooyeweerd 2011:98); ‘Amsterdamse Wijsbegeerte (Van der Walt 1989:12). In Nederland geldt de *Stichting voor Christelijke Filosofie* momenteel als ‘erfgenaam’.

<sup>40</sup> Verburg 1989 en Henderson 1994 (Dooyeweerd), Stellingwerff 1992 en Kok 1992 (Vollenhoven).

<sup>41</sup> Verburg 1989:46v.

<sup>42</sup> Henderson 1994:104 over o.a. RKARS (1923) 37vv. (hier is mogelijk ook invloed van Husserl; RN).

schap Kuyper, Bavinck, Woltjer' – waarmee hij mijns inziens terecht dit drietal identificeert als de toonaangevende denkers bij de opbouw van de VU.<sup>43</sup> Hij ziet vooral Woltjer als representant van scholastisch denken, en acht hem daarin consequenter dan Kuyper.<sup>44</sup> In deze kritische lijn geeft rond 1942 de classicus Muys, als lid van de Vereniging van Calvinistische Wijsbegeerte, een inventarisatie en taxatie van de 'Wijsgerige gedachten van Woltjer Sr.'<sup>45</sup>

Vollenhoven deelt Dooyeweerts visie op middeleeuwse en latere scholastiek als verzameling van vormen van 'synthese': ondoelmatig christelijk denken, want in feite onzuiver, slechts oppervlakkig gekerstend niet-christelijk denken.<sup>46</sup> In dat kader uit ook hij kritiek op Woltjer.<sup>47</sup> Toch verwijst hij daarnaast in positieve zin naar zijn docent en mentor. Anders dan Dooyeweerd acht hij het filosofisch denken van Woltjer 'niet speculatief'.<sup>48</sup> Ook ziet hij het een positieve ontwikkeling doormaken, net als dat van Geesink – en wel in tegenstelling tot dat van Kuyper en Bavinck.<sup>49</sup> Een aantal positieve verwijzingen van Vollenhoven naar Woltjer<sup>50</sup> doet meer continuïteit tussen deze beiden vermoeden dan de breuk die Dooyeweerd suggereert tussen zijn eigen denken en dat van Woltjer.<sup>51</sup>

Na de evaluaties van Vollenhoven en Dooyeweerd over Woltjer (verwerkt door Muys) valt de 'Amsterdamse School' stil over hem. Pas rond de genoemde eeuwviertingen van de geboortejaren van Vollenhoven en Dooyeweerd komt hij weer in beeld (1992, 1994). In het verlengde van zijn werk over de vroege Vollenhoven onderzoekt Kok de visie van 'Woltjer on Classical Antiquity'.<sup>52</sup> Op de conferentie waar Kok zijn resultaten verwoordt, gaat Philo-kenner Runia de doorwerking na van 'Philo in the Reformed Tradition'; hij kiest dan Woltjer als startpunt.<sup>53</sup> Het is aan H. van der Laan te danken dat in 2000 een

<sup>43</sup> 1939:195; vgl. 193, 231, en Dooyeweerd 1937. De kritiek wordt uitgewerkt in *Reformatie en Scholastiek in de wijsbegeerte*, deel II (ongepubliceerd ms; HDC, VN 69; Engelse editie: Dooyeweerd 2013).

<sup>44</sup> 1939: 210, 219, 225

<sup>45</sup> Muys [1941], in Van der Laan 2001. ► Van der Laan (2001:2; vgl. 22) dateert 1941, maar preciseert: 'In juni 1941 is Muys gepromoveerd. [...] Vanaf eind 1943 tot half april 1945 was hij ondergedoken.' Dat geeft een tijdvak tussen najaar 1941 en najaar 1943.

<sup>46</sup> Vgl. Vollenhoven 2011:85<sup>v</sup>; LaanW 222.

<sup>47</sup> Zie bijvoorbeeld Vollenhoven 1926d:191; 1937y:104; 1952:7=1992:85.

<sup>48</sup> Vollenhoven 1970:3. Vgl. → 1.4 noot 154 voor 'Logosspeculatie'.

<sup>49</sup> Vollenhoven 1925a:83, 1952:7 = 1992:85 (op deze laatste plaats acht Vollenhoven Bavinck en Geesink echter op punten ook kritischer dan Woltjer).

<sup>50</sup> Kok 2007:41 (cursivering Kok). Andere expliciete en positieve verwijzingen naar Woltjer bij Vollenhoven: 1926a:25 (over geloven en weten), 65–66 (Kant); 1950:16 (over traditie); en de volgende (zie de Vollenhoven-bibliografie van Kok 1992:363–382): 1929d:53 (natuurwetenschappelijke vooronderstellingen); 1937y:103 ('veel [...] van hen geleerd'); m.b.t. het begrip *krachtsubstantie*: in 1922d:134 citeert Vollenhoven WM:VRV 255–256; zie Kok 1992:227. ► John Kok (Dordt College) dank ik voor een door hem samengestelde serie referenties aan Woltjer in het door hem gedigitaliseerde deel van Vollenhovens oeuvre. Uit zijn lijst (mij toegezonden 28 augustus 2011) heb ik voorgaande verwijzingen.

<sup>51</sup> Kok 2007:42 ('many similarities') versus Runia 2007:197 ('radical reaction').

<sup>52</sup> Kok 2007 – gepresenteerd op een conferentie in 1995 (Sweetman 2007a:ix).

<sup>53</sup> Runia 2007:195–197 (op dezelfde conferentie). ► Runia acht Calvin en Woltjer schatplichtig aan

omvattend, inventariserend overzichtswerk verschijnt over Woltjers leven en werk: *Jan Woltjer (1849–1917). Filosoof, classicus, pedagoog*.

Terecht staat *filosoof* als typering van Woltjer in deze titel vooraan. Zijn wetenschappelijk denkwerk betrof chronologisch wellicht primair zijn klassieke vakgebied, maar verdiepte zich tot fundamentele wijsgerige vragen daar ver buiten.<sup>54</sup> Het zijn dan ook Woltjers *wijsgerige* opvattingen waaraan Tol aandacht besteedt in zijn dissertatie over het werk van Vollenhoven (2010).<sup>55</sup> Tol kan hier vooralsnog als laatste worden genoemd van degenen die vanuit de latere Calvinistische Wijsbegeerte of *Reformed Philosophy* serieuze aandacht wijden aan Woltjer. Hij beschrijft gedetailleerd de overgang van Woltjers denken naar dat van zijn leerling Vollenhoven (en daarmee ook naar dat van Dooyeweerd). Zoals te verwachten is, blijkt zowel continuïteit als discontinuïteit.

#### *Meer aandacht*

Een belangrijke *aanleiding* om Woltjer meer aandacht te gunnen is het voorwerk dat Van der Laan (1932–2011) heeft nagelaten. Zijn overzichtswerk (2000) laat het brede werkterrein en de wijsgerige inslag van Woltjer zien. Woltjers ongepubliceerde colleges *Encyclopaedie der Philologie* (EdP) onderstrepen dat.<sup>56</sup> Van deze dictaten *Encyclopaedie* had Van der Laan een uitgave willen verzorgen, primair op grond van een door de classicus J.J. Koopmans nagelaten manuscript (afgekort msK).<sup>57</sup> Een versie in typoscript (tsL) waarmee Van der Laan bezig was, vormde een eerste ontsluiting van dit materiaal. Van der Laan (2001), ten slotte, bezorgde ook genoemde voordracht van Muys uit circa 1942.

Welke *argumenten* zijn er om nader op Woltjers wijsgerige denken in te gaan? Allereerst: hij verdient dat. Van het driemanschap Kuiper, Bavinck en Woltjer is de laatste tot nu toe het meest in de schaduw gebleven, zeker wat zijn wijsgerige opvattingen betreft. En dat terwijl hij in vakwetenschappelijk of wijsgerig niveau van denken niet voor hen onderdeed, al bleef zijn oeuvre beperkt. Aandacht van anderen was tot nu toe niet speciaal op zijn wijsgerige denken gericht, of men benaderde hem op dit vlak vanuit een niet aan hemzelf ontleende invalshoek (zoals Dooyeweerd, Kok en Tol). Welke wijsgerige keuzes maakte Woltjer in zijn eigen context?

Vervolgens: door kennis van Woltjers denken op te doen via hemzelf, kan men beter op waarde schatten hoe zijn erfgenamen hem beoordelen. Zijn wijsgerige denken is kri-

---

Philo in hun mensleer. Onjuist is echter zijn observatie (197), dat Woltjer zelfs in het *niet noemen* van Philo Calvijn trouw navolgt. In zijn *Encyclopaedie der Philologie* kent Woltjer Philo expliciet een sleutelpositie toe (EdP msK 227–228 = tsL 123–124).

<sup>54</sup> → 1.2

<sup>55</sup> Tol 2010. Voortbouwend op Kok 1992 volgt Tol de vroege Vollenhoven met meer detail en langer (tot 1930).

<sup>56</sup> Een exemplaar bevindt zich in de VU-bibliotheek (niet uitleenbaar).

<sup>57</sup> Zie de leesaanwijzingen aan het slot van deze paragraaf. ► Het msK bevat meer dan 400 bladzijden, waarvan Van der Laan ca. 250 blz. tot typoscript heeft bewerkt. Voor een kritische editie wilde hij o.a. ook collegeaantekeningen van Vollenhoven verwerken (HDC, archief Vollenhoven).

tisch ontvangen door onder anderen Dooyeweerd en Vollenhoven, al verwijst zeker de laatste ook positief naar zijn leermeester. Van de benadering van deze twee tonen Muys en Van der Laan zich in hun taxaties van Woltjers denken sterk afhankelijk. Maar voor zijn nuances hebben ze meer oog, waardoor hun eigen oordelen iets zwenkends krijgen.<sup>58</sup> Al deze denkers bekommerden zich om een filosofisch denken dat ook hun christelijke visies recht zou doen. Dat deden ze in een verschillende culturele en filosofische context. Woltjer kwam in zijn tijd tot zijn wijsgerige lijnen en standpunten. Door die lijnen te kennen, kan men ook beter de ontwikkeling beoordelen waarlangs zijn nazaten tot hun wijsgerige posities kwamen – inclusief hun kijk op hemzelf (→ 6.2).

### *Selectie uit Woltjers oeuvre*

Omdat dit onderzoek Woltjers filosofische nalatenschap betreft, blijft aandacht voor zijn publicaties op andere gebieden beperkt tot wat deze daaraan bijdragen. De resulterende selectie uit Woltjers oeuvre<sup>59</sup> – zie achterin – bevat ook ongepubliceerd werk, zoals het genoemde *Encyclopaedie*-dictaat (EdP msK/tsL<sup>60</sup>) en een onvoltooid manuscript *Paedagogie* (msPed; door Rullmann zelfs als zijn hoofdwerk aangeduid).<sup>61</sup> Brieven van Woltjer, aanwezig in verspreide archieven, zijn niet verwerkt, op een enkele aanhaling na via derden. De bundel *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* (VRV) staat inmiddels online op [www.dbnl.org](http://www.dbnl.org), zijn inaugurele rede (1881) op [dare.ubvu.vu.nl](http://dare.ubvu.vu.nl). Voor de manier van verwijzen naar zijn en andermans werk: zie de *Afkortingen en leesaanwijzingen* voorin.

## 1.2 Woltjer als filosoof

Welke thema's hielden Woltjer als filosoof bezig? Die vraag bevat de voorvraag of hij, professioneel academisch gezien, wel filosoof genoemd kan worden. Deze voorvraag krijgt extra gewicht omdat Woltjers wetenschappelijke *corpus* beperkt is. Als classicus heeft hij weliswaar meteen met zijn dissertatie zijn naam gevestigd, maar dit proefschrift betrof de klassieke letteren. Toch bewoog hij zich hier al wel op filosofisch terrein (het materialisme van Lucretius en Epicurus). Zijn hoogst aangeschreven publicaties op dat terrein zijn oraties, die eerst als brochures, en postuum in de bundel *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* zijn gepubliceerd. Het gaat dan vooral om de rectorale oraties *Ideëel en reëel* (1896) en *De wetenschap van den Logos* (1891), en het referaat *Het Wezen der Materie* (1914). Daarnaast bevatten zijn colleges *Encyclopaedie der Philologie* een aantal

<sup>58</sup> LaanW 23–27, 239–244 (Dooyeweerd, Vollenhoven), 246–252 ('Woltjers logosleer vereist een aparte studie'); Muys [1941]:2, 9, 14–16, 18–23.

<sup>59</sup> LaanW 329v.; eerder: Almanak Studentencorps VU NDDDD 1940, aangevuld in Almanak (idem) 1941.

<sup>60</sup> Citaten uit tsL of msK kunnen, vaak zonder nadere aanduiding, op ondergeschikte punten aangepast zijn in spelling, hoofdlettergebruik of interpunctie.

<sup>61</sup> Rullmann 1930:151. Het msPed bevindt zich in het Woltjer-archief (HDC). Zie → 4.1.



series op filosofisch gebied, al zijn deze slechts ongeautoriseerd overgeleverd via dictaat door studenten.

Woltjer mag in eigen kring ‘zeer sterken invloed’ hebben uitgeoefend, aldus Dooyeweerd,<sup>62</sup> maar zijn collegae Kuiper en Bavinck hebben via ook buiten deze kring erkende publicaties, en kwantitatief, een duidelijk herkenbaar *academisch corpus* nagelaten waarin ze uitgebreid op filosofische thema’s ingaan. Kuiper echter zet in zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* vooral zijn eigen wijsgerige opvattingen uiteen, vrijwel zonder expliciet argumenterend gesprek met relevante filosofen. Bij Bavinck is deze argumentatie wel te vinden, vooral in zijn *Gereformeerde Dogmatiek* en *Wijsbegeerte der Openbaring*.<sup>63</sup> Waar echter de rol van Bavinck die van de theoloog blijft, de dogmaticus, is Woltjer ambtshalve verantwoordelijk voor het wijsgerig onderwijs en onderzoek aan de VU en heeft als doel een eigen, christelijke wijsbegeerte te ontwikkelen.

Elke weergave van Woltjers wijsgerige gedachtegoed is onontkoombaar gebaseerd op een beperkt corpus van vooral *indirect* wetenschappelijk werk. Dat geldt ook voor de weergave hieronder, toegesneden op zijn denken vanuit en over de *logos*. Oogmerk hier is een systematische presentatie van Woltjers filosofische gedachtegoed voor een adademisch forum. Juist daarom is een inschatting van het gehalte ervan van belang. Met het oog daarop volgt nu eerst de vraag in hoeverre Woltjer zich ontwikkeld heeft tot filosoof vanuit zijn werkzaamheid als classicus, taalkundige en pedagoog.

Aan de VU had filosofie tot het aantreden van Vollenhoven in 1926 geen aparte institutionele positie. Toen in 1877 het *Athenaeum Illustre* de *Stadsuniversiteit* van Amsterdam werd, kreeg C. Bellaar Spruyt wel een leerstoel filosofie. Woltjer daarentegen was tot in 1904 de enige hoogleraar van heel de faculteit der letteren en wijsbegeerte. Na het vertrek van de theoloog Hoedemaker per januari 1888 nam Woltjer de colleges geschiedenis van de filosofie waar. Vanaf 1891 kon hij deze overdragen aan Geesink, Hoedemakers opvolger. Hoofdterrein voor Geesink was echter ethiek, en Woltjer zou hem *in philosophicis* blijven overtreffen.<sup>64</sup>

Woltjer ontstijgt de scopus van de vakfilosoof (in zijn geval de taalfilosoof), die zich beperkt tot de grondslagen van zijn vakgebied.<sup>65</sup> In zijn oraties en colleges *Encyclopaedie der Philologie* verdedigt hij dat filosofie een eigen werkgebied heeft, weliswaar opgeno-

<sup>62</sup> Dooyeweerd 1939:194

<sup>63</sup> Kuiper, *EncG* II:1–159 (<sup>2</sup>1909:1–161) resp. Bavinck, *GD* (*passim*) en Bavinck 1908 (zijn Stonelezingen); vgl. Bavinck 1904 (<sup>2</sup>1913), *Christelijke wereldbeschouwing*, oorspronkelijk een rectorale oratie.

<sup>64</sup> Woldring 2013:32,38–39; Van Deursen 2005:56, 58–59; Vollenhoven 1927a:90–91; ‘G.H.J.W.J. Geesink’ (H.C. Endedijk), in C. Houtman e.a. (red.) *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* 5, 192–194.

<sup>65</sup> ► Vgl. Tol 2010:159 m.b.t. Vollenhoven: zijn dissertatie (1918) ‘does not stay at the level of the philosophy of mathematics’, maar gaat in op meer algemene en fundamentele filosofische kwesties.

men binnen zijn ‘Litterarische faculteit’, maar als bekroning ervan.<sup>66</sup> Ook in bijvoorbeeld Leiden waren taal- en letterkunde met geschiedenis en filosofie toen gecombineerd in één ‘faculteit der letteren en wijsbegeerte’.<sup>67</sup> Woltjer expliciteert een inhoudelijke samenhang tussen deze gebieden. Met de term *filologie*, breed opgevat, duidt hij een complex aan dat uit drie lagen bestaat: taal- en letterkunde, geschiedkunde en filosofie.<sup>68</sup> De eerste twee lagen hebben zeker een eigen domein, maar fungeren daarbij tegelijk als voorbereiding voor de filosofie. Hoe? Uit de overgeleverde geschriften (en artefacten) van een bepaald taalgebied of volk kan men het wijsgerige denken van een vroegere cultuurperiode destilleren. De geschiedkundige vormt zich een beeld van vroegere daden, feiten en het verhalen daarvan, maar ook dankzij deze reconstructies kan men conclusies trekken over het wijsgerige denken van volken in diverse ontwikkelingsstadia. De filosoof, ten slotte, poogt, door verwerking van het voorgaande, maar ook door bijvoorbeeld introspectie, te komen tot standpunten die hij ter zake acht voor de huidige stand van het filosofisch denken. Op deze manier vormt filosofie volgens Woltjer de bekroning van de letterenfaculteit.

Vervolgens zoekt hij goede uitgangspunten voor de inhoudelijke opbouw van het zo door hem opgevatte vak filosofie. Daarvoor voelt hij verantwoordelijkheid.<sup>69</sup> Zijn filosofische werkterrein omschrijft hij als ‘theorie der kennis’ en metafysica, en door goede *beginselen* te kiezen wil hij hier vermenging van waarheid en leugen te boven komen.<sup>70</sup>

Ten derde geeft hij in zijn *Encyclopaedie*-colleges filosofie uitgebreid zelfstandig inhoudelijk aandacht, naast taalfilosofische collegeseries (linguïstiek, hermeneutiek, grammatica, literaire genres, morfologie en genealogie van talen) en een geschiedfilosofische serie. Filosofische colleges wijdt hij aan inleidingsvragen (wat is filosofie? uit welke delen bestaat zij?), de leer van de kennis, metafysica, kosmologie, wetenschapsleer, evolutieleer, hypothesenleer, en ‘de leer der materie’.<sup>71</sup>

Deze drie argumenten maken samen voldoende duidelijk dat Woltjer zich in een academische context inhoudelijk bezighield met filosofie als onderscheiden kennisgebied. Neemt men dit laatste als criterium, dan kan men hem voluit filosoof noemen. Bevestiging van die conclusie geven twee aanvullende en gecorrleerde argumenten die verband houden met Woltjers keur aan filosofische gesprekspartners respectievelijk de zelfstandigheid van zijn gespreksbijdragen. Beide onderstrepen niet alleen zijn bezig zijn als filosoof, maar ook zijn niveau van opereren.

<sup>66</sup> EdP msK 20v, tsL 11v. en WL:VRV 13v.

<sup>67</sup> Otterspeer 1992:271–285

<sup>68</sup> ► Ook filosofie wordt door Woltjer soms ‘philologie’ genoemd (EdP msK 226, tsL 123), naast ‘philologie in engere zin’ voor taal- en letterkunde (msK 20–21, tsL 11; → 1.3).

<sup>69</sup> EdP msK 229, tsL 125; vgl. IR:VRV 179 (*roeping*), 180.

<sup>70</sup> EdP msK 22, tsL 12 resp. 228, tsL 124.

<sup>71</sup> EdP msK 214–465 (behandeld van 1900–1907 en herhaald in 1912–1916). ► Voor de colleges evolutieleer en hypothesenleer reserveerde Koopmans in msK ca. 60 blz. ruimte – oningevuld.

Woltjer blijkt, ten vierde, filosofisch in gesprek met talloze filosofen en filosofisch geïnteresseerde onderzoekers binnen en buiten zijn letterkundige vakgebied, zowel op basis van oorspronkelijke citaten als via handboeken als Eisler.<sup>72</sup> Hij beperkt zich niet tot de filosofische overzichtswerken, zoals die van Lange, H. Ritter en Zeller. Ook niet tot de klassieke filosofen die hij naast Plato en Aristoteles bij zijn dissertatie al had ontmoet.<sup>73</sup> Zijn vraagstelling was toen of Lucretius in zijn gedichtencyclus *De Rerum Natura* enkel Epicurus weergeeft, of dat hij ook geschriften van andere filosofen heeft bestudeerd en verwerkt. Deze vraagstelling veronderstelt dat Woltjer zich verdiept heeft in diverse filosofische stromingen in de oudheid.<sup>74</sup> In zijn latere werk passeren vele denkers uit later eeuwen de revue en uit zijn referenties en citaten blijkt gevoel voor wie en wat ertoe doet. Ik geef een onvolledige lijst, primair chronologisch geordend, hier en daar echter inhoudelijk en geografisch geclusterd: Augustinus, Thomas van Aquino, Bruno, Descartes, Locke, Berkeley, Spinoza, Leibniz, Wolff, Lessing, Kant, Herder, J.G. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ranke, Comte, Darwin, Spencer, Lotze, Wundt, Du Boys-Reymond, Haeckel, Eduard von Hartmann, Rickert, Helmholtz, Hertz, Poincaré, Bolland en Heymans. Aan de kwantitatieve aandacht die denkers in Woltjers overgeleverde oeuvre krijgen, kan men overigens niet de mate aflezen waarin Woltjer zich met hen bezighield, laat staan hun denkbeelden verwerkte in zijn eigen denken. Zo noemt hij Herder en Fichte nauwelijks,<sup>75</sup> terwijl hij hun Romantische School expliciet grote invloed toekent op de klassieke filologie<sup>76</sup> – de school die ook hemzelf merkbaar heeft gevormd.

Ten slotte komt Woltjers filosofisch gehalte uit in de eigenheid van de denkbeelden die hij zich vormt in gesprek met dit gezelschap. Ook op fundamenteel niveau toont hij een eigen verwerking van de filosofische traditie en weet hij een kritische, zelfstandige houding te bewaren ten opzichte van gekwalificeerde denkers – niet alleen filosofen.<sup>77</sup> Al in zijn proefschrift signaleert hij hoe Cicero ‘zoals vaker’ Epicurus niet schijnt te hebben begrepen.<sup>78</sup> Ook Plato, hoe hoog hij hem ook acht, spaart hij kritiek niet, zoals een enkel voorbeeld toont: ‘Voor Plato [–] hebben [de ideeën] een zelfstandig en eeuwig bestaan’ (wat Woltjer ontkent), en: ‘Plato onderscheidt niet voldoende [tussen] begrippen en

<sup>72</sup> Eisler, WdPhB; direct citaat: bijv. IR:VRV 184–185, 188–189, 198, 200–201, 203–204 uit Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>73</sup> LPFC 9 (Diogenes Laertius, Sextus Empiricus, Stobaeus, Plutarchus en Cicero noemt Woltjer als bronnen voor zijn eigen kennis van Epicurus).

<sup>74</sup> Zie Woltjer LPFC 9, het slot van het Prooemium: ‘investigare (–), num Epicurum tantum interpretatus sit, an aliis quoque philosophorum scriptis studuerit et sua reperta inseruerit’. Vgl. Purman in *Jenaer Literaturzeitung* 30 (1879) 413 (→ noot 4 in 1.1).

<sup>75</sup> EdP msK 111 resp. 90, tsL 59 resp. 48.

<sup>76</sup> EdP msK 91, tsL 49. ► Vgl. verwijzingen bij D. Chantepie de la Saussaye; zie bijv. VW 3, 450 (Herder) en 353 (Fichte).

<sup>77</sup> Vgl. Hartman 1918:25 (‘onafhankelijkheid van oordeel’).

<sup>78</sup> LPFC 165–167, nt 7: ‘Sed ut saepius, ita hoc loco quoque, Cicero Epicurum non intellexisse videtur’.

ideeën.<sup>79</sup> Het klassieke onderscheid formeel/materieel levert volgens Woltjer niet ‘de juiste en passende begrippen’ als men het verschil tussen woorden en bewustzijnsinhouden wil aanduiden: taal wil hij geen ‘vorm’ (of ‘instrument’) voor het denken noemen, en denken niet ‘de vorm van de ziel’.<sup>80</sup> Hoewel zelf een prototype van neo-calvinisme, corrigeert hij Calvijn op onder andere exegetisch<sup>81</sup> en antropologisch<sup>82</sup> vlak. Kant beleeft in de tijd van Woltjer een *comeback*, maar op een kernpunt, het *Ding an sich*, houdt Woltjer afstand: immers, dat de wereld ‘niet in zichzelf is, zooals wij haar kennen, is eene bewering, die het Kantianisme niet kan bewijzen’.<sup>83</sup> Tot in zijn laatste jaren rekent hij recente natuurwetenschappelijke ontwikkelingen filosofisch door, zoals de rol van krachten binnen de materie.<sup>84</sup> Het substantiekarakter van materie, eeuwenlang aangenomen, kan hij relativiseren ten gunste van een meer dynamische (kracht-gerelateerde) visie.<sup>85</sup>

#### Filosofische thema's

Wat houdt Woltjer filosofisch bezig? Zijn dissertatie en zijn latere verantwoordelijkheden aan de VU (en daaromheen) laten vooral twee denksporen zien: zijn aandacht voor zowel materialisme als idealisme. In zijn proefschrift gaat Woltjer de materialistische opvattingen na van Lucretius en Epicurus. Blijkbaar is hij zich in zijn studiejaren bewust van vormen van filosofisch materialisme. Wellicht ziet hij verband met een empirisme, zoals dat van zijn leermeester Van der Wijck – die zich daarvan via Kant juist weer afkeerde. Woltjer maakt gebruik van Lange's *Gesichte des Materialismus*, waarnaar hij ook verwijst voor de betekenis van Lucretius.<sup>86</sup>

Lucretius is daarom van zo groot gewicht, omdat we de leer van Democritus en Epicurus bij hem het best ontwikkeld vinden, en omdat hij zulk een grote invloed heeft geoeffend op de natuurkundigen en filosofen van de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw.

Wanneer hij tijdens zijn *Encyclopaedie*-colleges de filosofie inhoudelijk behandelt en na de kenleer toekomt aan de metafysica, blijkt hij ‘het ontologische probleem’ als hoofd-

<sup>79</sup> IR:VRV 232 resp. BNL:VRV 157 (1901).

<sup>80</sup> EdP msK 22, tsL 12

<sup>81</sup> EdP msK 209–210, tsL 114. ► Woltjer vat bijvoorbeeld de ‘heerschappijen, krachten en machten’ in 1 *Korintiërs* 15 op als diverse, ook niet-politieke, antichristelijke cultuurmachten; anders dan Calvijn ziet hij ze niet als overheden in het algemeen, overheden die Paulus immers elders ook positief kan aanduiden (zoals in *Romeinen* 13 ‘dienaresse Gods’).

<sup>82</sup> WL:VRV 23 en *Int* 12–13 (tekortschietende vermogensleer). Vgl. Runia 2007:197 (→ noot 53).

<sup>83</sup> IR:VRV 202 (1896)

<sup>84</sup> WM:VRV 245

<sup>85</sup> WM:VRV 256 (*Hebreeën* 1:3); vgl. 252 en EdP msK 463–464. ► Vgl. Stellingwerff (1992:24, Woltjer ‘gaf [–] het oude substantiebegrip [–] prijs’; 32n3); Kok (1992:227) verwijst juist naar het gehandhaafde begrip ‘krachtsubstantie’.

<sup>86</sup> EdP msK 354 (vgl. Lange 1926, I:161, 176); vgl. LPFC 181–182; vgl. 5, 9, 159 (Woltjer gebruikt de 3<sup>e</sup> druk (1876; oorspr. 1865–1866; zie bijv. EdP msK 445); LaanW 158); WM:VRV 237.

deel van de metafysica op te vatten, met als onderwerpen ‘Materialisme, spiritualisme of idealisme. Parallellisme, geest, stof, [–]’.<sup>87</sup> Als kern van het ontologische probleem ziet hij de vraag wat eigenlijk het werkelijk bestaande is. Via de vraag of er iets is dat blijvend is, vindt hij dan ‘bij alle volkeren de zekerheid van het bestaan ener andere werkelijkheid, die van de ziel of van den geest’ – ‘naast de werkelijkheid der zichtbare en tastbare dingen’.<sup>88</sup> Aan de wereld van de tastbare dingen, vooral aan de samenhang ervan, wijdt Woltjer zijn colleges *kosmologie* (1903–1904),<sup>89</sup> en ook een van zijn laatste grote referaten (1914) betreft de materie, het wezen daarvan, een thema waarmee hij naar eigen zeggen al meer dan veertig jaar bezig is geweest.<sup>90</sup> Dit spoor past bij zijn natuurwetenschappelijke interesse.

Als classicus, bewonderaar van Plato, hoogleraar in de letteren en christen richt Woltjer zich echter vooral op wat hij ten opzichte van het zichtbare en tastbare belangrijker acht. Het geestelijke, door hem opgevat als het immateriële, beschouwt hij als primair, als leidend.<sup>91</sup> Onder dat geestelijke vallen binnen de mens niet alleen bewustzijn en denken, maar ook het hart of gemoed. In aansluiting, maar ook met kritiek op vormen van filosofisch idealisme bouwt hij bijvoorbeeld zijn eigen kenleer op.<sup>92</sup> Naast Lange’s *Geschiede des Materialismus* haalt hij de *Geschiede des Idealismus* van Willmann aan.<sup>93</sup> Woltjer ziet beide sporen tegelijkertijd ontstaan: vormen van materialisme en van idealisme roepen elkaar op. Bij een dualiteit of dualisme kan het menselijk denken echter zijns inziens niet stoppen: er is een ‘drang in de menselijke geest om [–] het werkelijke tot eenheid terug te brengen’.<sup>94</sup> Vandaar dat in zijn werk de verhouding tussen materie en geest telkens terugkomt: daar ligt een van zijn belangrijkste interesses, zo niet zijn hoofdinteresse.

Ook andere filosofische thema’s houden Woltjer intussen bezig. Ten minste drie themagebieden raken aan het gebruik van de rede. Het eerste daarvan is zijn kenleer. In zijn filosofiecolleges behandelt hij, voorafgaand aan de metafysica, eerst uitgebreid de ‘theorie der kennis’, met vooral E. von Hartmann als gesprekspartner.<sup>95</sup> Woltjer benadert het leren kennen van iets als een *geestelijk* proces, waarbij niettemin lichamelijke, *materiële* zintuigen, zenuwen en hersenen een rol spelen. Dit proces staat daarmee niet los van het materie/geest-thema.

In het verlengde van de kenleer ligt Woltjers wetenschapsleer, het tweede met de rede verbonden themagebied. Hier spelen vragen rond definitie, waarde en grenzen van wetenschap. Niet alleen wijdt Woltjer een serie colleges aan *Wissenschaftslehre*,<sup>96</sup> in veel

<sup>87</sup> EdP msK 290

<sup>88</sup> EdP msK 284 (citaat) e.v.; vgl. 297 (‘bewustzijn’).

<sup>89</sup> EdP msK 290–319

<sup>90</sup> Zie LaanW 158; vgl. de dissertatie (1877) en EdP msK 369 (1905).

<sup>91</sup> IR:VRV 214

<sup>92</sup> EdP msK 268–275

<sup>93</sup> Otto Willmann 1896; IR (ook 1896):VRV 224, 232; msPed 74, 80.

<sup>94</sup> EdP msK 285 (1903); vgl. *Eenheid* (1902).

<sup>95</sup> EdP msK 232–275; het gaat om Hartmann 1899.

<sup>96</sup> EdP msK 321–371 (1904–1905).

van zijn verhandelingen gaat hij in op de relatie tussen wetenschap en andere velden of aspecten van het menselijk leven. Expliciet geeft een zevental titels van verhandelingen dat aan: ‘Zekerheid der wetenschap’, ‘Wetenschap en wereldbeschouwing’, ‘Wetenschap en dogma’, ‘Leven en wetenschap’, ‘Gezag en wetenschap’, ‘Liefde en wetenschap’ en ‘Tucht en wetenschap’.<sup>97</sup> Deze aandacht voor het verschijnsel wetenschap is goed te plaatsen in de jaren waarin de VU haar vorm moest krijgen onder de kritisch blikken vanuit andere universiteiten (‘vijanden’ zagen voor haar ‘geen toekomst’), maar ook vanuit delen van de eigen achterban (‘vrienden’), die de levensvatbaarheid van een eigen instituut betwijfelden of wetenschap sowieso zagen als een verleiding die geloofsvertrouwen kan verdringen.<sup>98</sup>

In de derde plaats komt Woltjer regelmatig terug op de specifieke verhoudingen van rede, traditie en gezag. Spinoza levert, in het voetspoor van Descartes, met zijn *Tractatus theologico-politicus* de ‘grondslag van het rationalisme’, stelt Woltjer.<sup>99</sup> Kant is een belangrijke vormgever van deze traditie. Problematisch in rationalistische stromingen acht Woltjer ‘dat men verstandelijk bewijzen wil, wat zoo niet bewezen *kan* worden’. Door die eis krimpt men het begrip van weten steeds meer in, tot alles eruit is wat de rede niet kan verstaan of staven. De rede moet zichzelf niet verheffen boven vormen van gezag of traditie. Daarzonder komt niemand verder.<sup>100</sup> In zijn referaat ‘Overlevering en kritiek’ bestrijdt hij overmatig wantrouwen tegenover de kwaliteit van tekstoverlevering. Vanuit een primair vertrouwen moet een onderzoeker een overlevering tegemoet treden; pas dan kunnen vermoedens ontstaan dat een tekst verkeerd is overgeleverd: ‘de hermeneutiek moet de patiënten aanbrengen, die de kritiek zal genezen’. ‘Grondslag der kritiek is de betrouwbaarheid der overlevering’.<sup>101</sup> De manier waarop Woltjer hier de rede inzetbaar acht bij het omgaan met tekstoverlevering, typeert zijn visie op de waarde van rede-gebruik binnen het menselijk functioneren in het algemeen. Een visie op de plaats van de rede raakt ook de relatie tussen wetenschap en geloof – wat opnieuw het belang van deze rede-gerelateerde themagebieden onderstreept binnen de context van de opkomende VU.<sup>102</sup> Ook voor het thema materie en geest betekende de VU-context voor Woltjer ongetwijfeld een extra prikkel tot inzet.

Bij andere gedeeltelijk wijsgerige thema’s die Woltjer aansnijdt (zoals *Intellectualisme* en ‘Eenheid’, om een paar titels te noemen), brengt hij ook filosofische lading aan, maar deze thema’s staan dan vooral in dienst van zijn letterkundige, pedagogische of andere niet-filosofische verantwoordelijkheden. Filosofische precisie heeft dan minder zijn di-

<sup>97</sup> In omgekeerde chronologische volgorde: de laatste is de oudste (1886), de eerste de jongste (1907).

<sup>98</sup> Rullmann 1936:65 (‘een ding [–] dat op z’n best een twintigtal jaren duren kan’, aldus een Groninger curator).

<sup>99</sup> GzW 12–18 (12).

<sup>100</sup> GzW 18

<sup>101</sup> OvK:VRV 77 resp. 51 (vgl. GzW 11). Uitgebreider: → 2.2.1 (n.a.v. de bijbel).

<sup>102</sup> Expliciet in LieW 13–14.

recte aandacht. Van de hiervoor genoemde thema's echter gebruik ik vooral de verhouding tussen materie en geest om het filosofisch denken van Woltjer nader te verkennen. Immers, in de negentiende eeuw valt een grote pendelbeweging waar te nemen tussen vormen van idealisme, van materialisme en van neo-idealisme (→ 2.3). Binnen de laatste fase van deze pendel laat Woltjers denken zich goed situeren. Bovendien zal blijken dat zijn meest fundamentele filosofische inzet (vanuit *Logos* en *logos*) direct in verbinding staat met de status van de geest ten opzichte van de materie, en dat ook de drie rede-gerelateerde themagebieden zo hun plaats kunnen krijgen.

### 1.3 De term *logos* bij Woltjer

*The use of ho logos with the article in the very special case of John 1 is really a special meaning which cannot be mingled indiscriminately with other cases simply because they also contain the word logos.*<sup>103</sup>

#### 1.3.1 Centraliteit van de term

In zijn denken over de verhouding tussen materie en geest kiest Woltjer positie tegenover het materialisme: 'Eerst het geestelijke, daarna het natuurlijke'.<sup>104</sup> In deze uitspraak mag men voor 'het natuurlijke' ook 'het aardse' invullen, en ook 'het materiële' (of 'stoffelijke'), al zijn dit onderscheiden noties. Immers, Woltjer denkt hier aan de schepping van een stoffelijke aarde door een geestelijke Schepper. Daarom heeft 'het geestelijke' ten opzichte van het materiële volgens hem zowel temporele als ontologische prioriteit.

Bij dit idealisme van Woltjer laten zich ten minste twee kanttekeningen maken. In de eerste plaats: het materiële waardeert hij niet negatief ten opzichte van het geestelijke. In de tweede plaats: van idealisme neemt hij juist afstand voor zover het tegenover een ontologisch realisme aanneemt dat *alleen* 'het bewustzijn en zijn inhoud bestaat', zeker wanneer men daarbij onder het bewustzijn enkel 'het menselijke bewustzijn en speciaal het individuele bewustzijn' verstaat.<sup>105</sup> Hij beschouwt materie als eigensoortige realiteit die niet alleen buiten de menselijke geest bestaat, maar zich ook onderscheidt van (de geest van) de Schepper. Bij Woltjer dus geen absoluut of *zuiver* idealisme, zoals dat van Berkeley (of dat van Woltjers Britse tijdgenoten Bradley en Bosanquet, al noemt hij deze

<sup>103</sup> Barr 1991 [1961]:222. Vgl. Walton, Sandy 2012:126 ('the most unique of all').

<sup>104</sup> IR:VRV 215 (een bewuste omkering van 1 *Korintiërs* 15:46; vgl. IR:VRV 183n1). ► Het gaat om het woordpaar (Grieks) *pneumatikos* (vgl. LSJ s.v., III), *psuchikos* (vgl. LSJ s.v., I.2).

<sup>105</sup> EdP msK 342

zelf niet).<sup>106</sup> Genuanceerd formuleert hij dat hij ‘meer waarheid erkent in de idealistische dan in de materialistische opvatting’.<sup>107</sup>

Het *geestelijke* is voor Woltjer doorgaans het *immateriële*, en heeft bij hem een temporele en ontologische prioriteit boven het materiële. Maar hoe verhoudt zich het geestelijke tot het materiële? Wat typeert de specifieke vorm van idealisme die Woltjer voorstaat? Een sleutelrol binnen zijn visie speelt het begrip *logos*. Hoe bepalend dit begrip voor hem is, blijkt wanneer hij reflecteert op wat zijn ‘faculteit der letteren en wijsbegeerte’ behelst, en dat zal ook binnen zijn andere wijsgerige opvattingen blijken.

Filosofie ziet Woltjer als het sluitstuk van de letterenfaculteit, waarvoor taal- en letterkunde en geschiedwetenschap werkmateriaal leveren.<sup>108</sup> Op ontologische vragen zoals de verhouding materiël/geestelijk gaat hij in binnen de metafysica, naast de kentheorie een van de twee hoofddelen van de filosofie.<sup>109</sup> De term *logos* komt bij Woltjer onder andere voor als woorddeel in de aanduiding *filologie*. *Filologie* is geen ongebruikelijke benaming voor de taal- en letterkunde, al werd en wordt zij ook gebruikt voor de specifieke discipline van tekstvaststelling daarbinnen (op grond van de tekstoverlevering in verschillende handschriften of documenten). Maar Woltjer gaat verder en hanteert deze aanduiding in de uiteenzettingen van zijn vakvisie op nog meer manieren. Om te beginnen beschouwt hij heel het vakgebied van taal- en letterkunde als ‘philologie in den engeren en gewonen zin’, en dit vakgebied<sup>110</sup>

heeft dan tot voorwerp in de eerste plaats de taal zelf *als de uiting van de logos* en in de tweede plaats de werken in de taal door het schrift overgeleverd [–].

Daarnaast kan Woltjer ook het gelaagde complex van taalkunde, geschiedwetenschap en filosofie samen als filologie aanduiden – filologie dan dus genomen in brede zin –, zodat hij onderscheidt

philologie in ruimeren zin met inbegrip van historie en filosofie, en in engeren zin, als afzonderlijke discipline *naast* de twee genoemde.

Hierin volgt hij de classicus en filoloog Boeckh (ook: Böckh), die deze brede opvatting van de filologie echter alleen op de beschrijving van de antieke cultuur betreft, en niet op heel de cultuurgeschiedenis.

Ten derde wil Woltjer ook de filosofie zelf wel *philologie* noemen:<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Voor deze Britse idealisten: zie *CDPh* (s.v.); vgl. EdP msK 329 (‘zuiver idealist’, m.b.t. Berkeley).

<sup>107</sup> UCT 76; vgl. Jaeger 2012:97.

<sup>108</sup> Zie → 1.2.

<sup>109</sup> EdP msK 224, tsL 122

<sup>110</sup> WL:VRV 18.

<sup>111</sup> EdP msK 226, tsL 123 (1900–1901; cursivering toegevoegd).



Zo kunnen wij dus zeggen dat de filosofie is philologie of *leer van den logos*, den logos in de dingen en in ons.

Bleek in het eerdere citaat over taal als uiting van de *logos* dat hij met *logos* verwijst naar een bron van gesproken of geschreven taal, hier neemt hij ook een *logos* aan in dingen die niet spreken of schrijven. De herhaling van de term *logos* verraadt dat dit woord voor hem een pregnant karakter draagt. Dat blijkt nog duidelijker wanneer Woltjer de breed opgevatte filologie als *logologie* typeert:<sup>112</sup>

Resumeerende kom ik tot conclusie, dat de philologie inderdaad is *logologie, de wetenschap van den logos*.

Aan deze uitspraak ontleent Woltjer de titel van de rede waarin zij voorkomt: ‘De Wetenschap van den Logos’ (1891), een programmatische rede die door de redactie van de verzamelbundel uit 1931 als eerste is opgenomen, vóór het chronologisch eerder gehouden referaat ‘Overlevering en kritiek’ (1886). De redactie koos voor een systematische orde boven een chronologische.<sup>113</sup> Men wilde de visie op zijn faculteit en haar deelgebieden, die Woltjer in deze rede ontvouwt, vooraf laten gaan aan de andere opgenomen voordrachten: die liggen steeds binnen een van deze deelgebieden.

Binnen deze *logologie* is de *logos* voorwerp van studie. Op drie manieren, aldus Woltjer. De taal- en letterkunde bestudeert ‘de logos als uiting in de taal’, de geschiedkunde ‘de logos in zijn uiting in de daad en het verhaal daarvan’, en in de filosofie, ten slotte, treedt ‘de logos als object van zichzelf’ op, de menselijke *logos* als systematisch geheel.<sup>114</sup> De *logos*, om Woltjers visie te omschrijven, uitte of uit zich in taal en in daden, en kent een vorm van zelfreflectie, die, als filosofie, gericht is op de uiteenzetting niet van waarneembare uiterlijke verschijnselen, ook niet van (introspectief waarneembare) innerlijke psychische verschijnselen, maar van *zichzelf* als *denken*<sup>115</sup> waarmee en waarin het ik kennis verzamelt. Dit denken, inclusief de verzamelde kennis, is iets innerlijks en geestelijks, maar dan niet beschouwd als psychisch verschijnsel, maar als iets ideëels. Om deze laatste,

<sup>112</sup> WL:VRV 18 (en 21, ‘de *menselijke logos*’; cursiveringen JW); ook: EdP msK 20, tsL 11 (1907–1908; ‘wetenschap van de *Logos*’). ▶ Logos met hoofdletter L kan misverstand wekken. Het gaat Woltjer om de ‘logos van het menselijk geslacht’ (msK 21; zonder hoofdletter), niet om een goddelijke Logos. Wie introduceerde hier *Logos*? Woltjer – of J.J. Koopmans (aan de VU ingeschreven in 1905), F.W. Grosheide (1899) of G.Ch. Aalders (1897), die dit gedeelte van het dictaat op- of overschreven? (zie msK, titelblad, en *Opgaven* 1930:64, 65, 67). Vgl. echter Kuypers hoofdlettergebruik in *EncG* II:143 (→ 4.3.2, slot, noot 191).

<sup>113</sup> LaanW 87

<sup>114</sup> EdP msK 20, tsL 11; → 5.8.

<sup>115</sup> WL:VRV 23

filosofische uiteenzetting van de *logos* draait heel de filologie en daarom kan hij de filosofie zelf ook *philologie* noemen.<sup>116</sup>

Binnen Woltjers eigen filosofie nu speelt niet alleen vaak de term *logos* een grote rol, maar ook *Logos* met een hoofdletter, Jezus Christus, zoals deze in het Nieuwe Testament naar voren komt:

De *philosophie* heeft tot object den *logos* zelf als gelijkenis van den *Logos*, die in al het geschapene zich heeft geopenbaard, waardoor dat geschapene voor den menschelijken *logos* kenbaar is.<sup>117</sup>

Hij verwijst voor zijn visie op het verband tussen de goddelijke en menselijke *logos*<sup>118</sup> naar specifieke, maar veelomvattende bijbelgedeelten – onder andere naar het begin van het Johannes-evangelie en van Paulus' brief aan de Kolossenzen.<sup>119</sup> Jezus wordt daar getekend, aldus Woltjer, als de Goddelijke *logos*, 'het waarachtige licht, dat [met rede en verstand] verlicht een iegelijk mens, die in de wereld komt'. 'Alle dingen hebben hun systeem in Hem', niet vanwege een soort emanatie, maar vanwege 'een persoonlijk zijn in de wereld, die door de wil en de wijsheid Gods is voortgebracht'.<sup>120</sup> God en mens; de schepping als proces aan het begin en als resultaat daarvan (de kosmos); Jezus Christus en de menselijke rede – al deze actoren en factoren zijn in Woltjers visie op een bijzondere manier verbonden.

Na het leggen van deze fundering van geladen, bijbelse noties rond 'Christus de eeuwige *Logos*', vervolgt Woltjer met de sleutelzin:<sup>121</sup>

Op deze grondslag moet de christelijke filosofie worden opgebouwd. Hier ligt haar fundament. Hier komen tevens samen: het menselijk denken en de goddelijke openbaring.

Hier, bij deze noties rond Christus als de *Logos*, komt volgens Woltjer het denken van de mensheid (de filosofie) het dichtst bij de goddelijke openbaring in de bijbelse geschriften. Immers, zegt hij, in 'de logosleer der Grieken en Hellenisten is het hoogste gepresteerd,

<sup>116</sup> Zie citaat bij → noot 111.

<sup>117</sup> WL:VRV 19; vgl. 17 ('voorwerp').

<sup>118</sup> EdP msK 229, tsL 124–125

<sup>119</sup> Auteursvragen (naar 'echtheid') blijven hier terzijde (voor Johannes: vgl. → 3.3, noot 178).

<sup>120</sup> EdP msK 229, tsL 125; vgl. *Johannes* 1:9 resp. *Kolossenzen* 1:17 (Gr. *sustēmē* = samenstel, samenhangend geheel). ► De vierkante haken om 'rede en verstand' staan in msK: het is een toevoeging, waarschijnlijk aan de tekst van *Johannes* 1:9 (SV), mogelijk aan de *ipsissima verba* van Woltjer.

<sup>121</sup> EdP msK 229 (weergave RN; msK: 'ogbouwd'), tsL 125 (foutief: 'overgebouwd'); vgl. msK 233, tsL 126. ► Afdelingen van 'opbouwen' gebruikt Woltjer vaker (msK 296–297, 325, 455–456; vgl. IR:VRV 212). Vgl. HBavinck 1904:5–6 ('wetenschap wederom op te bouwen op te bouwen op den grondslag van het Christelijke geloof') en 1900:236 ('ware wetenschap [–] heeft Christus tot middelpunt'); Davies 2004:96 (het thema Christus/schepping 'at the heart' van een 'Christian semiotics'). Flipse 2014:9 opent met Bavinck 1904:5–6.

wat door het menselijk denken gepresteerd kan worden.<sup>122</sup> Wat mensen met dit denken zochten, maken de Christus-getuigenissen duidelijk. Daarom komen bij deze getuigenissen ook voor Woltjer zelf het denken over de wereld (de filosofie) en zijn christelijk geloof samen. In de grondslag van de christelijke filosofie vormt de verwijzing naar de goddelijke Logos het centrale element. Van deze Logos wil Woltjer uitgaan, ook in zijn filosofisch denken. Deze focus blijft centraal, ook als hij elders hetzelfde doel verwoordt, maar met een bredere formulering van de grondslag, niet beperkt tot specifieke Logos-getuigenissen: hij wil een wijsbegeerte opbouwen ‘op de grondslag van Gods Woord’.<sup>123</sup>

Bij die intentie blijft het niet: deze werkt daadwerkelijk door, zoals hierna zal blijken. De term *logos* neemt een centrale plaats in in Woltjers filosoferen.<sup>124</sup> Daarmee is het belang duidelijk om na te gaan in welke betekenis(sen) hij de term gebruikt en wat hij over de *logos* zegt. Als eerste verkenning van Woltjers gebruik van de term *logos* volgt daarom nu een inventarisatie van betekenissen die hij aan deze term toekent.

### 1.3.2 Diversiteit in gebruik van de term

Waarnaar verwijst Woltjer met de term *logos* of *Logos*? Hij duidt er veel mee aan. Elke referent waarnaar hij verwijst, bevindt zich hetzij op het Scheppersniveau van God zelf, hetzij op het scheppingsniveau van mens of wereld. Een van de indicaties daarvoor is het hoofdlettergebruik, al gaat dat niet altijd op Woltjers eigen hand terug (denk aan de *Encyclopedie*-colleges die studenten optekenden). Meestal geeft de context uitsluitsel. Maar ook dan blijken op elk van beide niveaus diverse referenten mogelijk.

In dit stadium is wel een inventarisatie van het diverse gebruik van de term *logos* zinvol, maar het is te vroeg om over de onderlinge verschillen en samenhangen tussen de ongelijksoortige referenten voldoende helderheid te kunnen bieden. Daarom volgt nu per referent slechts een korte toelichting. Tekstuele basis vormt hier wat Woltjer verspreid over zijn oeuvre aanduidt met de term *logos* en met verwante termen zoals ‘Woord’, ‘taal’, ‘rede’ en ‘denken’.<sup>125</sup> In dit oeuvre heb ik geen verschuiving of verandering in zijn gebruik

<sup>122</sup> EdP msK 230, tsL 125

<sup>123</sup> GzW 29; vgl. → 2.2.1.1. ► Vgl. Kok 1992:290 (m.b.t. Vollenhoven). Ook Bonhoeffer zoekt een ‘christliche Philosophie’, i.e. een filosofie die de mogelijkheid van openbaring niet uitsluit, zich niet in zichzelf opsluit, maar een ruimte erkent die al wordt ingenomen door een ander (Christus) – voor hem kennelijk een elementair uitgangspunt hier; 1990:72 [1931:54], vgl. 26, 125 (kenleer); 67, 137, 150 (zijnsleer); 71 (mensleer); vgl. 69 (‘formalistisch-metaphysisch bleiben’).

<sup>124</sup> WL:VRV 16–17 (‘Eén woord’; ‘het voorwerp’).

<sup>125</sup> WL:VRV 15, 21–24, 25, 42, 44; BNL:VRV 152 (vgl. EdP msK 464); IR:VRV 181, 218, 202n1 (oorspr. GzW 20), 224–225; Int 6, 12–13; LeW 18, 29; msPed 78; UCT 76; EdP msK 19, tsL 10; msK 21, tsL 11; msK 23, tsL 12; msK 30–31, tsL 16–17; msK 35, tsL 19; msK 43, tsL 23; msK 56, tsL 30; msK 100, tsL 54; msK 136, tsL 73; msK 145, tsL 79; msK 226, tsL 123; msK 229, tsL 125; msK 273.

van de term *logos* kunnen waarnemen (wat ontwikkeling elders in zijn bredere denken niet uitsluit).<sup>126</sup>

Hierbij een overzicht van Woltjers logos-referenten:

(a) Gods (innerlijke) denken ('raad'<sup>127</sup>)

Woltjer kan naar het 'denken' van God verwijzen op grond van (a) zijn overtuiging dat God over zichzelf iets aan mensen openbaart, speciaal via Jezus Christus en via de bijbel; en (b) het gegeven dat in deze zelfopenbaring, bij alle verschil tussen Schepper en schepsel, een speciale analogie tussen God en mens naar voren komt (de mens heet in *Genesis* 1 Gods 'beeld').

Zo kan Woltjer het ook hebben over 'Gods wil' of 'Gods spreken' (zie hierna).

(b) Gods ('uitgaande') spreken ('Woord')

Het is Gods spreken of 'Woord', waardoor de wereld volgens *Genesis* 1 is ontstaan, en waarvan ook het voortbestaan van de dingen afhankelijk blijft.<sup>128</sup>

(c) Gods ('uitgaande') wil

'De dingen zijn geschapen *door Gods wil* en door dien wil zijn zij voortdurend wat zij zijn, dat wil zeggen *door het van God uitgaande Woord*.'<sup>129</sup> Woltjer omschrijft Gods wil als 'de uitgaande kracht van God, waardoor alles bestaat', nadat hij Gods Zoon genoemd heeft die 'alle dingen draagt door het woord zijner kracht'. Onder andere materie 'wordt gedragen door Zijn wil'.<sup>130</sup> Zie voor nuancering hier: → 3.4 (c).

(d) de eenheid van Gods denken, spreken en willen

Woltjer kan met zijn gebruik van *Logos* ook het oog hebben op de voorgaande referenten samen (a en b; of a, b en c); het innerlijke en uitgaande Woord (en Gods wil) als eenheid.<sup>131</sup>

(e) God zelf

De term *Logos* kan Woltjer uitbreiden tot de uitdrukking 'goddelijke' of 'eeuwige *Logos*'.<sup>132</sup> Dan verwijst hij niet naar een vermogen van God (a,b,c) of een combinatie van goddelijke vermogens (d). Achter of in Gods denken, spreken of willen acht Woltjer God zelf aanwezig, 'een zelfbewust, persoonlijk denkend en willend Goddelijk wezen'.<sup>133</sup> Specifiek kan Woltjer dan verwijzen

<sup>126</sup> Vgl. → 3.5.1 (e); → 6.2.2, onder *Woltjer I en Woltjer II*.

<sup>127</sup> EdP msK 273 ('Bij God [-] wil en raad [-]. Die wil en die Logos'), 275 ('de raad, het woord, de geest Gods').

<sup>128</sup> WM:VRV 252

<sup>129</sup> msPed 78 (cursivering toegevoegd; in margine: *Openbaring* 4:11).

<sup>130</sup> EdP msK 464 (*Hebreeën* 1:3), resp. 463 en 465; vgl. msK 191, tsL 103; msK 306 ('kracht [-] onder wil'), 307; WM:VRV 252 en UCT 76 ('De wil, de raad...').

<sup>131</sup> Bijv. WL:VRV 25 ('den Logos zijns Scheppers').

<sup>132</sup> Bijv. LeW 17 ('Goddelijken'), 29; EdP msK 229 ('eeuwig'), tsL 125; BNL:VRV 152; WL:VRV 34.

<sup>133</sup> *Int* 6; bijv. EdP msK 22, tsL 12; LeW 18 en *passim*.

naar de *Logos* die nog niet geïncarneerd is als Jezus Christus (zie f), onder andere op te vatten als tweede Persoon van de Drie-eenheid.<sup>134</sup>

(f) Jezus Christus

De identificatie van de *Logos* ('het Woord') met Jezus Christus vindt bij uitstek plaats in de proloog van het Johannes-evangelie. In het verlengde van deze proloog verwijst ook Woltjer met de *Logos* vaak naar Jezus Christus.<sup>135</sup>

(g) menselijk denken

Wat de mens betreft verwijst Woltjer met '(de innerlijke) *logos*' primair naar zijn denken als vermogen, de rede.<sup>136</sup>

(h) menselijk spreken

Expliciet verwijst hij met *logos* naar 'de uiting, de openbaring van het geestesleven door de taal'.<sup>137</sup> Menselijk taalgebruik kan hij als 'het woord' aanduiden: 'de taal, het woord, de *logos*' of 'het woord als uiting van een gedachte'.<sup>138</sup> Een specifieke vorm is (het geven van) een *naam* (m).

(i) de eenheid van denken en spreken

Woltjer geeft met zoveel woorden aan met *logos* te verwijzen naar het denken ('het verstand') en het spreken ('de taal') *samen*, 'zoowel de inwendige rede als haare uiting'.<sup>139</sup>

(j) de menselijke geest of ziel als geheel

Woltjer ziet de menselijke ziel als een geheel, 'één en ondeelbaar' – hoewel hij daarbinnen wel hoger en lager onderscheidt: *logos* verwijst naar 'het hoogere, drijvende, actieve in de ziel, dus de ziel min het lagere gevoel en de zinnelijke gewaarwording';<sup>140</sup> dat dan niet als deel van de ziel genomen, maar 'de ziel zelf als denkend en redelijk willend wezen',<sup>141</sup> de ziel dus die (anders dan een dierenziel) actief is in dit 'hoogere' zoals zelfbewustzijn, 'rede en verstand', 'het hoogere gevoel, de verbeelding of de scheppende voorstelling'; samen noemt Woltjer dit 'de *innerlijke* *logos*, de redelijke zelfbewuste ziel';<sup>142</sup> de 'eenheid van de menselijke geest waaruit de kennis, de spraak en het historisch bewustzijn ontspringen'.<sup>143</sup>

(k) een gemeenschappelijke bron van geestelijke uitingen van culturele aard

Geestelijke uitingen schrijft Woltjer niet enkel aan (de geest van) individuen

<sup>134</sup> Bijv. EdP msK 133, 233, tsL 72, 127; WL:VRV 41 ('eeuwige generatie [-] uit de Vader').

<sup>135</sup> Bijv. LeW 23, EdP msK 229, tsL 125, en verder *passim* in Woltjers oeuvre.

<sup>136</sup> WL:VRV 23 (vgl. n3: 'Cogitare', 'legein'), 25 ('innerlijke'), 28 ('vermogen'); msPed 62 ('rede').

<sup>137</sup> EdP msK 100, tsL 54; vgl. BNL:VRV 161 ('taal').

<sup>138</sup> WL:VRV 17 resp. 14–15.

<sup>139</sup> WL:VRV 42 resp. IR:VRV 224; vgl. EdP msK 100, tsL 54; msK 19, tsL 10; msK 136, tsL 73.

<sup>140</sup> WL:VRV 23

<sup>141</sup> WL:VRV 24; vgl. 22, EdP msK 145, tsL 79.

<sup>142</sup> LeW 17 (vgl. 'diep gevoel', 'intuïtief kennen', BNL: 158) resp. WL:VRV 23, 25 (cursivering toegevoegd).

<sup>143</sup> EdP msK 225, tsL 123

toe. Hij kan spreken over ‘de geest der mens (als soort), de geest der mensheid, de geest van een volk, de geest van een tijd’.<sup>144</sup> Het onderzoeksobject van filologie vat hij daarom breed op als ‘de logos van het menselijk geslacht’.<sup>145</sup> Omdat de ene mensheid in ‘hoofdtakken, zijtakken, enz.’ te verdelen is, kan Woltjer met *logos* ook verwijzen naar een *volksgeest* (‘een gemeenschappelijk type van den geest binnen de grenzen van een bepaald volk’).<sup>146</sup> Mensheid en volken ontwikkelen zich in de loop van de tijd. Men kan dus ook voor een bepaalde *periode* de ‘letterkundige voortbrengselen’ bestuderen om ‘den geest, den logos’ te ontdekken ‘waarvan zij vruchten zijn’.<sup>147</sup> De ‘tijdgeest’ is dan (niet een afzonderlijk entiteit, maar) een verzameling geestelijke (culturele) kenmerken van een volk (of mogelijk van de mensheid) die in een bepaalde periode een cultuurgebied stempelen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit gedurende die periode veelbesproken filosofische thema’s.

(l) een begrip of definitie

Mensen kunnen voor iets een begrip gaan hanteren, door Woltjer gedefinieerd als ‘die inhoud van het bewustzijn die het wezenlijke en noodzakelijke in een voorstelling of een groep van gelijksoortige voorstellingen bevat’. Voor een dergelijk begrip of definitie kent het Grieks onder andere de term *lógos*.<sup>148</sup>

(m) een naam

Waar een begrip (l) onuitgesproken kan blijven, is een naam een specifieke taaluiting (h) die hieraan uitdrukking geeft; een naam geeft aan ‘verkregen kennis uitdrukking’.<sup>149</sup>

(n) de ‘gedachte’ die ligt ‘in’ een ding, of eraan ten grondslag – aan het individuele ding of aan de soort

‘In de dingen liggen gedachten’.<sup>150</sup> Filologie (in de zin van filosofie) kan Woltjer daarom ook omschrijven als ‘de leer van de logos, de logos in de dingen en in ons’.<sup>151</sup> Met *logos* kan hij dus ook naar deze gedachten in de dingen verwijzen. Ogenschoonlijk vat hij filologie zo nog breder op dan in optie k. Echter, filologie inventariseert wat ‘de logos van de mensheid’, als *subject* én *object* van de filologie, tot nu toe heeft leren kennen; en binnen dat object, dat

<sup>144</sup> EdP msK 200, tsL 109

<sup>145</sup> EdP msK 21, tsL 11 (incl. de takken en het historische proces; zie hierna); vgl. TuW 12 (‘eene oude stam’). ► Vgl. De Knijff 2013:342 (‘de geest van een cultuur, van een tijdperk, een volk of kerk enzovoorts’).

<sup>146</sup> WL:VRV 43–44, vgl. 15–16 (‘een volk, een tijd’), TuW 11 (‘volksbewustzijn’), EdP msK 201, tsL 109 (‘eene gemeenschappelijke ziele’, ‘volkskarakter’); *Herodes* 32 (‘volkstype, [–] geest van het volk’).

<sup>147</sup> WL:VRV 15; TuW 11 (‘oude Grieken [–] bloeitijd’).

<sup>148</sup> EdP msK 242, tsL 132 resp. msK 240–241, tsL 131. Vgl. msK 321, maar ook 252.

<sup>149</sup> WL:VRV 25

<sup>150</sup> LeW 18; vgl. UCT 76, IR 181.

<sup>151</sup> EdP msK 226, tsL 123

wil zeggen het gekende, valt ook ‘de logos in de dingen.’<sup>152</sup> De omschrijvingen van filologie (hier) en van haar onderzoeksveld (k) vullen elkaar dus aan.

Deze *veertien* onderscheiden referenten van *logos* kan men nog verder verfijnen; zie bijvoorbeeld bij (k) de geest van de mensheid, een volks- of tijdgeest. Aan de wil kan men een (innerlijk) *verlangen* of de inhoud daarvan onderscheiden, maar ook (uitgaand) een *besluiten* of *kiezen*. Anderen zouden opties wellicht juist samenvoegen, zoals (b) en (c), Gods willen en spreken als ‘uitgaande logos’. Wellicht beschouwde Woltjer zelf verschillende referenten als identiek, bijvoorbeeld Gods spreken (b) en Jezus Christus (f). Maar ook dan blijft het zinvol zich bewust te blijven van het onderscheiden gebruik van dezelfde term. Zo werd omgekeerd ooit duidelijk dat de termen ‘ochtendster’ en ‘avondster’ beide naar de ene planeet Venus verwijzen. Maar het onderscheiden van de twee ‘sterren’ blijft zinvol voor wie een mens wil begrijpen die over een ‘ochtendster’ schreef en daarmee nu eenmaal niet de ‘avondster’ bedoelde.<sup>153</sup>

Zou men Goddelijk en menselijk denken onder een noemer willen brengen, dan kan men aanvoeren dat de term *logos* zelf hier naar ‘denken’ in het algemeen verwijst, terwijl de context (met eventueel hoofdlettergebruik) dit denken dan ‘situeert’ – in God of mensen. Ook dan geldt echter: bovenstaande lijst is bedoeld om bewust te maken van de diversiteit in Woltjers logosterminologie. Deze diversiteit roept uiteraard vragen op over onderlinge verhoudingen tussen de opties; ook de vraag of niet een aantal of alle referenten (a – n) volgens Woltjer verschijningsvormen of ‘tentakels’ zijn van een en dezelfde ‘Logos/logos’. Precies dit soort vragen geeft aanleiding tot nader onderzoek van – in elk geval – zijn logosdenken.

## 1.4 Woltjers logosfilosofie als onderzoeksveld

In de voorgaande paragraaf zijn ten minste twee doelen bereikt. Als de term *logos* bij Woltjer de centrale rol speelt die in subparagraaf 1.3.1 werd beargumenteerd, dan is ook helderheid gewenst waarnaar hij met deze term allemaal verwijst. Een eerste verheldering daarvan is in 1.3.2 bereikt, een eerste doel. Daarmee werd tegelijk duidelijk hoe veelomvattend is wat Woltjer met en vanuit zijn gebruik van de diverse logos-termen wil zeggen. Op die manier dient paragraaf 1.3 een tweede doel: nu duidelijk is dat Woltjer de term *logos* niet alleen centraal stelt, maar ook wijdvertakt gebruikt in zijn denken, is er voldoende grond om het bredere denken van Woltjer nader te onderzoeken *door de term logos en Woltjers gebruik daarvan centraal te stellen*.

<sup>152</sup> Zie → 5.8 voor uitleg van deze compacte zin. Vgl. OSPI 9 (‘in natura’; m.b.t. wat een *volk* blijkt te weten); LaanW 50 (met 263n35).

<sup>153</sup> Vgl. Plantinga 1974:81–82; in ‘Metaphysics,’ *CDP*, wordt het voorbeeld aan Frege toegeschreven.

Er is veel dat verdere verheldering vraagt. Woltjer wil (in lijn met de Johannes-proloog) beginnen bij de *Logos* als aanduiding van Jezus Christus (1.3.2, f). Hoe kan nu, volgens Woltjer, deze Jezus, geboren rond het 'nulpunt' van de aan Hem ontleende jaartelling, verbonden zijn met de schepping van heel deze wereld-met-heel-haar-ontwikkelingsgeschiedenis? Ook andere uittalingen van Woltjer over de goddelijke *Logos* roepen vragen op:

- verwijst hij vooral naar één *Logos* (d) waarbinnen hij dan een 'innerlijke' (a) van een 'uiterlijke' (b, c) 'zijde' onderscheidt? Wat zou 'zijde' hier kunnen betekenen? Gaat het om twee onderscheiden goddelijke *vermogens*? Zo ja, hoe verhouden deze zich dan tot elkaar?
- noemt Woltjer de (ene) *Logos* niet tegelijkertijd God zelf (e)? Onderstreept dat de 'eenvoudigheid Gods' of wordt deze daarmee juist onduidelijk? Hoe verhouden God zelf, zijn 'vermogens' of ideeën zich tot de wereld, en tot de 'gedachten' die liggen 'in de dingen' van de wereld (n)?

Ook veel van Woltjers ideeën over de menselijke *logos* zijn niet direct duidelijk. Met de term *logos* verwijst Woltjer vaak naar een menselijk vermogen, zoals het denkvermogen (g) of taalvermogen (h), maar dat ligt bij hem aan tegen het gebruik van deze vermogens (het denken of spreken) of de resultaten daarvan, zoals gedachten of taaluitingen. Houden Woltjers invullingen, zo naast elkaar, of samengenomen (i), voldoende consistentie en helderheid? En hoe verhouden zich het 'denkvermogen' van God en dat van de mens, volgens Woltjer? Hij noemt de mens immers graag *Gods beeld*, waarvoor hij juist het hebben of het gebruik van de *logos* van belang acht. Is deze *logos* bij de mens zijn ziel, of een deel of een toestand van de ziel? En hoe is de *logos* dan met het lichaam verbonden? En heeft de mensheid, een volk, of een cultuurperiode ook een 'ziel' of geest (k)? En, ten slotte hier, hoe is het volgens Woltjer mogelijk dat de mens de dingen, of de *logos* daarin (n), leert kennen, en dan definities (l) of namen (m) kan gaan gebruiken?

Al dergelijke vragen nodigen uit tot nader onderzoek. Doel daarvan is om de *hoofdpijnen* van Woltjers denken te beschrijven, met inschatting van de houdbaarheid daarvan onder kritiek, en wel speciaal de kritiek van wie zich aan de VU na hem filosofisch sterk maken, Dooyeweerd en Vollenhoven. Het beschrijvende deel dient tegelijk om Woltjers diverse gebruik van de term *logos* verder te verhelderen. In het taxerende deel komt ook aan bod hoe Woltjers logosdenken bij zijn filosofische opvolgers doorwerkt, en welke relevantie zijn denken in de eenentwintigste eeuw heeft. Leidend worden hierna twee vragen:

- wat houdt de logosfilosofie van Woltjer in? (hoofdstuk 3 tot 5)
- hoe houdt zijn logosfilosofie zich onder kritiek, primair die van zijn eigen filosofische nazaten? (hoofdstuk 6)



*Logosfilosofie*

De term *logosfilosofie* wordt hier gebruikt in onderscheid van de term *logosleer* die Woltjer zelf gebruikt en uitdrukkingen als *Logosspeculatie* of ‘speculatieve logos-theorie’ die Vollenhoven en Dooyeweerd hanteren.<sup>154</sup> De term *speculatie* is dan, anders dan bij Woltjer zelf,<sup>155</sup> doorgaans negatief geladen. Of dit terecht is, kan hierna pas in de afrondende taxatie van Woltjers *logosfilosofie* blijken. De term *logosleer* klinkt neutraler, maar deelt met de term *logosspeculatie* wel een ander nadeel: beide aanduidingen dreigen het onderzoeksveld te beperken tot een uitgewerkte leer die Woltjer over de *logos* zou hebben, en tot passages uit zijn oeuvre waaruit deze *speculatie* of leer dan af te leiden valt. Juist een eigen, *bijbelse* *logosleer* heeft Woltjer echter niet systematisch willen ontwikkelen. Hij acht dat een taak voor theologen en heeft zo’n *logosleer* ook niet in uitgewerkte vorm nagelaten. Al acht hij *bijbelse* gegevens over de *logos* onmisbaar om tot een christelijke filosofie te komen, hij vindt de ‘ontwikkeling van een *bijbelse* *logosleer*’, een *logosleer* met verwerking van *bijbelse* gegevens, een taak die ‘behoort bij de theologie’, en dus niet bij hem als filosoof.<sup>156</sup> Hij wil hoogstens een aantal elementen opsommen voor zo’n *bijbelse* *logosleer* – een aanzet tot een *logosleer*, voldoende om de vraag te beantwoorden wat volgens hem filosofie is.<sup>157</sup>

Wat ik met de term *logosfilosofie* aanduid, omvat meer dan een *logosleer* of de aanzet daartoe. Het gaat hierna niet enkel om Woltjers aanzet tot een *logosleer*, op basis van die delen van zijn filosoferen die licht werpen op zijn denken over de *logos* of *Logos* zelf. Anderzijds wil ik de term *logosfilosofie* ook niet zo breed opvatten dat *heel* Woltjers filosofische denken eronder valt. In zekere zin kan men *heel* zijn filosoferen wel typeren als een *logosfilosofie*, vanwege de centrale en veelomvattende rol die de *logos* in *heel* zijn denken speelt. Maar omdat ik hierna niet uit ben op een volledige beschrijving van al Woltjers filosofische aandachtsgebieden, gebruik ik ook de term *logosfilosofie* niet voor dat geheel. Hier verwijs ik ermee naar een *deel* van Woltjers denken, een deel dat in omvang een tussenmaat heeft tussen enerzijds Woltjers aanzet tot een *logosleer* en anderzijds *heel* zijn filosofische denken. Het gaat in dit onderzoek om dat deel van Woltjers filosofische denken dat daarvan het centrale en dragende skelet vormt: de verzameling kerngedachten of grondlijnen die hij, al dan niet expliciet, opbouwt vanuit zijn *logos/Logos*-gerelateerde opvattingen.

Het gaat er dus niet alleen om wat Woltjer verstaat onder de termen *Logos* en *logos* zelf, de begrippen en opvattingen die samen zijn *logosleer* zouden vormen, maar ook hoe en waartoe, waarvoor en waartegen hij deze *logos*-gerelateerde opvattingen inzet in zijn bredere denken. Woltjers *logos/Logos*-opvattingen bepalen de grondlijnen van zijn

<sup>154</sup> EdP msK 226–228, tsL 123–124; Vollenhoven 1926:18, Dooyeweerd 1939:225; ook bijv. Blumenberg 1986:23.

<sup>155</sup> Zie bijv. EdP msK 452–453.

<sup>156</sup> EdP msK 228, tsL 124

<sup>157</sup> EdP msK 19, tsL 10

filosofen, en deze zijn weer bepalend voor heel zijn filosofische denken. Door deze bepalende grondlijnen in kaart te brengen, beoog en verwacht ik de *contouren* van heel Woltjers filosofen zichtbaar te maken. Een röntgenfoto van een skelet geeft een indruk van het lichaam dat erdoor gedragen wordt, al blijft veel van dat lichaam onzichtbaar. Zo blijft ook in de beschrijving hierna van Woltjers logofilosofie veel van zijn filosofische denken buiten beschouwing, onder andere de meeste ethische, taalfilosofische of geschiedfilosofische uitwerkingen. Maar ook van de centrale filosofische terreinen die wel aan de orde komen, krijgen alleen die grondlijnen aandacht die direct verbonden zijn met zijn *logos*-opvattingen. Het gaat dan om Woltjers zijnsleer, mensleer en kenleer, zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken (→ 2.1). Het is dit dragende skelet van heel Woltjers filosofen dat hierna als zijn *logofilosofie* wordt gepresenteerd (→ hoofdstuk 3–5) – en in het slothoofdstuk (→ 6) getaxeerd.



## 2 | Woltjers logofilosofie: kerngebieden, bronnen, context

### 2.1 Een kerncitaat als leidraad: zijnsleer, mensleer, kenleer

Jan Woltjer kreeg en nam aan de VU de verantwoordelijkheid om een ‘christelijke filosofie’ op te bouwen. Voor deze taak acht hij de term *logos* van centraal belang ( $\rightarrow$  1.3.1). Hij gebruikt de term veelvuldig, zij het in verschillende betekenissen ( $\rightarrow$  1.3.2). Welke grondlijnen in zijn filosoferen zijn nu verbonden met deze onderscheiden *logos*-begrippen? Met behulp van deze begrippen blijkt Woltjer een filosofisch denkkader uiteen te zetten, waarbinnen hij onder andere ingaat op de oorsprong van de wereld, het unieke van de mens, en de groei van (wetenschappelijke) kennis in de loop van de ontwikkelingsgeschiedenis van de mensheid. De hoofdstukken 3, 4 en 5 zijn bedoeld om deze logofilosofie, heel dit panorama, te schetsen.

Deze schets van Woltjers logofilosofie omvat meer dan zijn opvattingen over de *logos* zelf, zoals in 1.4 is verduidelijkt. De bedoeling is om ook in beeld te brengen tot welke filosofische standpunten deze opvattingen hem brengen. Hoe laat zich nu zo’n waaier aan filosofische standpunten ordelijk ontvouwen tot een overzichtelijk panorama? Een indeling van filosofische aard ligt voor de hand. Bij het zoeken naar een dergelijke indeling blijkt een fragment van Woltjers toespraak ‘Gezag en wetenschap’ (1892) een bruikbare leidraad te bieden:<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> GzW 20 = IR (1896) 33n1 = IR:VRV 202n1. In 1896 (en VRV) is ‘(den Logos)’ toegevoegd (in 2a). De interpunctie volgt GzW; de typografische opmaak is door mij toegevoegd, evenals de nummering die correspondeert met de uitleg hierna.

- o Volgens Gods Woord
- 1a hebben de geschapen dingen hun eigen aard,
- 1b onafhankelijk van onze waarneming,
- 2a is de wereld door het Woord Gods (den Logos) toebereid
- 3 (dat is in die orde gebracht en met die eigenschappen voorzien, die zij ons nu vertoont),
- 2b vóór de mensch geschapen werd,
- 
- 4 en is de mens daarin geplaatst als eene eenheid uit stof en geest,
- 5 door geheel zijn stoffelijk organisme verwant met de stof en aan hare wetten onderworpen,
- 6 door zijn geest van het geslacht van zijn Schepper (die ook de Schepper van de stof is)
- 
- 7 en daardoor in staat de dingen naar hunnen aard te kennen.

Enkele jaren later neemt Woltjer ditzelfde fragment op in een voetnoot bij de rectorale rede ‘Ideëel en reëel’ (1896). In zijn gepubliceerde werk is dit bij mijn weten de enige keer dat hij zich een dergelijk uitgebreid citeren van zichzelf veroorlooft. Blijkbaar hecht hij aan dit fragment. Inderdaad heeft het inhoudelijk gewicht en een treffende stiling. Het geeft inzage in een aantal voor Woltjer centrale ideeën over de *logos*. De inhoud van het fragment zal in het vervolg uitgebreid aandacht krijgen, maar hier gaat het om de indeling ervan. Woltjer markeert een driedeling door tweemaal *en* in te voegen (4, 7); deze driedeling hanteert hij vaker.<sup>2</sup> Achtereenvolgens biedt het fragment een compacte aanduiding van ten eerste Woltjers zijnsleer (de regels 1–3, inclusief 2b), ten tweede zijn mensleer (4–6) en ten derde zijn kenleer (7, met 1b). Op een natuurlijke manier volgt daarmee uit dit kerncitaat een indeling in drie filosofische aandachtsgebieden. Daarmee corresponderen de volgende hoofdstukken: hoofdstuk 3, Woltjers zijnsleer; 4, zijn mensleer; en 5, zijn kenleer.<sup>3</sup>

De keuze van dit omkaderde fragment als leidraad brengt wel met zich mee dat andere filosofische terreinen onderbelicht blijven, zoals de praktische filosofie (bijvoorbeeld ethiek en sociale filosofie). Nu heeft Woltjer zich met deze gebieden ook niet sterk beziggehouden. Wel richtte hij zich op taalfilosofie, geschiedfilosofie en pedagogische vakfilosofie. Hoe zijn logosfilosofische grondlijnen op deze vakfilosofische terreinen doorlopen, blijft eveneens grotendeels buiten dit onderzoek. Omdat onder Woltjers keus voor de

<sup>2</sup> Zie bijv. msPed 78 (‘De wereld [–] de mensch [–] het menscheijk kennen’), geciteerd in → 6.2.1, noot 48.

<sup>3</sup> ► Vgl. Dooyeweerd 1952:151 (= 2013:138; ‘grondwetenschappen’ in de thomistische metafysica: ontologie, psychologie, natuurlijke godskennis).

*logos* als vertrekpunt ook filologische overwegingen meespelen, zullen niettemin enkele van zijn taalfilosofische opvattingen ter sprake komen, zoals zijn opvatting van begrippen (→ 5.2), of over de verhouding van taal en denken. Geschiedfilosofisch hanteert hij een teleologisch perspectief, dat binnen de kenleer bepalend zal blijken voor zijn kijk op doel en ontwikkeling van kennis en wetenschap (→ 5.8). Zijn aandacht voor achtergronden van de pedagogiek heeft aan zijn mensvisie bijgedragen (→ 4).

Het gekozen leidende fragment duid ik vanaf nu aan als het *kerncitaat*. Om het inhoudelijk te kunnen plaatsen is van belang te weten waarover Woltjer hier in debat is. In de oorspronkelijke context van 'Gezag en Wetenschap' richt Woltjer zich tegen een visie die alle kennis *slechts subjectief* acht, en de wereld 'objectief' beschouwd stom en duister en zonder eigenschappen, omdat deze eigenschappen pas door onze zinlijke waarneming zouden ontstaan.<sup>4</sup> Met deze woorden citeert hij (via Lange) Du Bois-Reymond, maar de opvatting zelf ligt volgens Woltjer in de lijn van Kant.<sup>5</sup> In de latere context van 'Ideëel en reëel' kritiseert Woltjer Kant rechtstreeks, specifiek het punt dat deze een onkenbaar *Ding an sich* aanneemt.

Vanwege dit debat of de mens eigenschappen van de dingen zelf kan leren kennen, laat Woltjer het fragment uitlopen op het menselijke kennen (7), terwijl hij onderweg benoemt wat onafhankelijk van menselijke waarneming bestaat (1b), zoals een 'eigen aard' van dingen (1a). Woltjers kenleer berust volgens dit citaat op twee pijlers: ten eerste zijn visie op 'de geschapen dingen' (1a), 'de wereld' en vooral het ontstaan daarvan (2a, 2b, 3), en ten tweede die op 'de mens' en zijn dubbele aard (4–6).<sup>6</sup> Op deze manier verbindt Woltjer in één adem zijnsleer, mensleer en kenleer. De driedeling is niet maar een formele kapstok; Woltjer formuleert een inhoudelijke samenhang tussen zijnsleer, mensleer en kenleer.

Methodisch ten slotte nog dit. De komende drie hoofdstukken bieden een stapsgewijze uitleg van het kerncitaat. Al doende komen ook de in 1.3.2 onderscheiden logosreferenten ter sprake. Intussen blijven Woltjers eigen uiteenzettingen vaak thetisch, slechts beperkt analytisch, althans expliciet. Soms ontbreken definities of omschrijvingen, ook van centrale termen zoals 'orde', 'wezenlijk' of 'noodzakelijk'. In dergelijke situaties kunnen onderscheidingen uit andere (ook latere) literatuur verhelderen. Bij die exploraties is steeds de vraag of elders gevonden onderscheidingen te verenigen zijn met Woltjers den-

<sup>4</sup> GzW 21; vgl. IR:VRV 202 ('geheel subjectief').

<sup>5</sup> Lange (1926:II.115) citeert Du Bois-Reymond: 'Stumm und finster an sich, d.h. eigenschaftslos, wie sie aus der subjektiven Zergliederung hervorgeht, ist die Welt auch für die durch objektive Betrachtung gewonnene mechanische Anschauung, welche [–] nur Schwingungen eines eigenschaftslosen [–] Urstoffes kennt' (= 3<sup>e</sup> druk II.149, waarnaar Woltjer verwijst in GzW 20n). Het gaat om Du Bois-Reymond 1967:22.

<sup>6</sup> Vgl. IR:VRV 216 ('Dit karakter van den mensch geeft ons den sleutel tot de verklaring [–] zijner kennis').  
 ▶ Vgl. Kuitert 1962:159 (een antropologie die 'via het kennisschema', i.e. het archetype/ektype-schema inclusief de 'intellectualistische problematiek van het realisme', doorwerkt tot in de theologie).

ken. Het sterkst is het verhelderende effect wanneer blijkt dat Woltjer impliciet uitgaat van dezelfde onderscheidingen. Maar ook zonder dat, kunnen (latere) onderscheidingen zijn bedoelingen preciseren – tenzij ze ermee strijden. Als voorbeeld kunnen hier de diverse soorten eigenschappen dienen ( $\rightarrow$  3.2.2, iii) die Woltjer zelf binnen het kerncitaat niet benoemt.

## 2.2 Woltjers bronnen

Hoe kwam Woltjer tot zijn opvattingen? In 1.2 bleek dat hij als filosoof in gesprek is met talloze voorgangers en tijdgenoten: van Pythagoras en Plato via Locke en Kant tot zijn landgenoten Land en Bolland.<sup>7</sup> In deze westerse denktraditie hebben zich, zeker vanaf Philo en Clemens van Alexandrië, joodse en christelijke elementen gemengd. Theologen bevinden zich in dezelfde bedding, en Woltjer benut ze, niet alleen Augustinus en Calvijn, maar ook Thomas van Aquino<sup>8</sup> en à Marck<sup>9</sup>. Ook wijsheidstradities buiten het westerse denken benut Woltjer; hij citeert bijvoorbeeld uit de Indische Veda's (die in zijn tijd in vertaling bekend werden).<sup>10</sup>

Naast deze literaire tradities hecht hij aan de ervaring. Daarin is hij zijn Groninger leermeester in de filosofie trouw, de – aanvankelijke – empirist Van der Wijck. Binnen dit domein vallen zowel waarneming van verschijnselen in de 'buitenwereld' als introspectie.<sup>11</sup> Zowel uiterlijke als innerlijke waarneming voeden filosofische reflectie. Deze reflectie, het eigen, bewuste denken zelf, is ook een kenbron (al wil Woltjer deze geen 'bron van waarheid' noemen<sup>12</sup>; de menselijke *logos* en het menselijk kennen zullen hierna uitgebreid aan de orde komen). Woltjer beroept zich daarnaast regelmatig op een 'algemeen menselijk besef'.<sup>13</sup> Bij deze *common sense* ligt de nadruk op de algemeenheid, de brede verspreidheid van een opvatting. Menselijk besef kan bij Woltjer ook verwijzen naar de diepte van het menselijk *gemoed*. Dat gemoed vat hij individueel op; het 'ligt dieper en gaat dieper dan het verstand', ook al is het 'minder klaar en helder dan het verstand'.<sup>14</sup>

Met het oog op Woltjers logofilosofie verdienen twee bronnen hier apart aandacht. De bijbel vormt voor Woltjer een bron die bij hem een voedende en doorslaggevende rol vervult. Daarnaast put Woltjer onder andere uit een lange traditie van filosofen en the-

<sup>7</sup> Bijv. WL:VRV 27 resp. EdP msK 293.

<sup>8</sup> Bijv. EdP msK 234, 242, 245, tsL 127, 131, 133.

<sup>9</sup> Bijv. IR:VRV 187–188, 220, 233.

<sup>10</sup> Bijv. EdP msK 226, 234, tsL 123, 127; vgl. IR:VRV 199–200 ('Rigveda'; Müller bezorgt veel 'oosters' materiaal).

<sup>11</sup> Bijv. EdP msK 22, tsL 11; msK 237–238, tsL 129; IR:VRV 213–214; WeD:VT 64.

<sup>12</sup> WL:VRV 46

<sup>13</sup> Bijv. WWb 245; vgl. 235, 236 ('algemeen besef en intuïtie').

<sup>14</sup> Int 16–17; WWb 239; WeD:VT 63; BNL:VRV 155.

ologen die een filosofisch, en later ook joods en christelijk ingevulde logosleer hanteren. Van deze logostraditie zal ik enkele hoofdmomenten schetsen (→ 2.2.2). Eerst nu: hoe verantwoordt Woltjer het belang dat hij hecht aan deze bijbelse geschriften?

### 2.2.1 Een bijzondere bron: de bijbel

*Buiten die ruimte horen we enkel woorden.  
Binnen die ruimte horen we Gods stem.<sup>15</sup>*

Het kerncitaat opent met een bronvermelding: Volgens Gods Woord... (o) – ...hebben dingen een eigen aard (1), enzovoort. En – omvat dit ‘enzovoort – ...is de wereld door het Woord Gods (den Logos) voorbereid (2a). Die twee uitdrukkingen, Gods Woord/Woord Gods, verschillen. Met de eerste verwijst Woltjer naar de bijbel, met de tweede naar de persoon naar wie ook het woord *Logos* uit de Johannesproloog verwijst. Nooit noemt Woltjer de bijbel ‘Gods Logos’. Wel legt hij een verband tussen het ene en het andere Woord. Verheldering van zowel dit verschil als van het verband geeft een eerste inzicht in Woltjers aan de bijbel ontleende visie op Jezus Christus als de Logos. Bovendien verduidelijkt het waarom Woltjer de bijbel, en speciaal bijbelse passages over de *Logos*, zo hoog aanslaat.

De expliciete bronverwijzing ‘Volgens ...’ heeft een ander karakter dan Woltjers veelvuldige overige bronvermeldingen, zoals in voetnoten. Neem de manier waarop Woltjer in het kerncitaat reageert op de vraag of de wereld, voorafgaand aan de mens die deze aantreft, al eigenschappen heeft, die dus niet ontstaan vanwege toekenning door het kenkend subject. Woltjer vergelijkt visies uit diverse bronnen, en kiest, gegeven de diverse opties in dit debat, zijn eigen positie. Daarbij spelen vakwetenschappelijke, filosofische en levensbeschouwelijke afwegingen. Van zijn levensbeschouwelijke afwegingen noem ik hier specifiek dat hij sterk hecht aan consistentie met bijbelse gegevens. Daarbij realiseert hij zich dat de bijbel over veel zaken eenvoudig geen uitspraken doet – zoals over de al dan niet continue aard van ruimte of materie:<sup>16</sup>

Het is zeer waarschijnlijk, dat de schrijvers der Bijbelboeken, ook der latere, van deze vraagstukken nooit hebben gehoord, althans er geene aandacht aan hebben gewijd en geene aanleiding hebben gehad om er zich over uit te laten.

Waar er echter bijbelse gegevens zijn, acht hij ze van bijzonder belang, betrouwbaar en zelfs gezaghebbend.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Van Eck 2013:30

<sup>16</sup> WM:VRV 253

<sup>17</sup> Zie bijv. EdP msK 465 (slotzinnen).



Vanwaar nu bij Woltjer deze bijzondere status van de bijbel? Onvoldoende reden daartoe biedt het feit dat het om oude geschriften gaat. Daarvan zijn er immers meer. Deze kunnen onderzocht worden door onder andere historische wetenschappen. Bij dergelijk onderzoek acht Woltjer vertrouwen uitgangspunt.<sup>18</sup> Uitgaan van onbetrouwbaarheid is onwerkbaar. Kritiek behoort zich alleen te richten op ‘bijzondere gevallen, waar twijfel [–] door bijzondere kenmerken gewettigd en een nader onderzoek noodzakelijk gemaakt wordt’.<sup>19</sup> Bij filologische kritiek, bijvoorbeeld, kan het voorstellen van een andere lezing gegrond zijn op handschriftverschillen. Maar ook dan veronderstelt deze kritiek nog steeds *de betrouwbaarheid der overlevering* (hier: de tekst die handschriften bieden).<sup>20</sup> Dezelfde veronderstelling van betrouwbaarheid is ook bij andere soorten kritiek en wetenschappen onmisbaar, zoals bij kritiek van historici op de inhoud (het waarheidsgehalte) van bronnen. Primair uitgaan van betrouwbaarheid acht Woltjer dus onontkoombaar, niet alleen wat de bijbel betreft, maar veel breder, bij allerlei vormen van oude schriftelijke overlevering, of van waarneming van objecten, en dat in alle takken van wetenschap.

Berust een speciaal vertrouwen op bijbelse geschriften volgens Woltjer dan op een bepaalde opvatting van heiligheid – alsof de overgeleverde handschriften of de taal ervan een goddelijke volmaaktheid of onaantastbaarheid bezitten? Vat Woltjer de bijbel op als heilig boek zoals veel moslims de Koran als goddelijk dictaat? Dan lijkt wetenschappelijke analyse van bijbelhandschriften op tekstuele verschillen of onnauwkeurigheden heiligschennis. Nu ontkent hij weliswaar het goddelijk gezag van de Schrift niet – ‘wat ons evenwel niet verhindert ook de menselijke zijde van haar ontstaan te onderzoeken’.<sup>21</sup> Hij acht een kritische uitgave van overgeleverde bijbelhandschriften goed mogelijk. Zo’n uitgave zou volgens hem een (weliswaar klein) percentage niet eensluitende woorden of woordgroepen aan het licht brengen; en een (zij het opnieuw klein) deel daarvan heeft ook inhoudelijk gewicht. De bijzondere betrouwbaarheid van de bijbel volgt bij Woltjer dus *niet* uit een soort heiligheid die dergelijke onvolkomenheden uitsluit.<sup>22</sup> Toch hanteert Woltjer de bijbel als een boek met een bijzondere, een betrouwbare en zelfs gezaghebbende status. Hoe komt hij daartoe?

Voor de statuut van de bijbel let Woltjer niet op de staat van de overgeleverde ge-

<sup>18</sup> ZW (1907) 30, met verwijzing naar *Overlevering en kritiek* (1886); → 1.2, noot 101; vgl. → 3.5.1 (d), noot 323.

<sup>19</sup> OvK:VRV 49. ▶ Vgl. Wittgenstein 1977:54 (§115: ‘Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewissheit voraus.’).

<sup>20</sup> OvK:VRV 51 (cursivering JW); vgl 48, 53, 59. ▶ Voor historische wetenschappen is de overleving, wat voor natuur- resp. geesteswetenschappen verschijnselen zijn; ook daar moet men uitgaan, resp. van ‘het bestaan eener reële, objectieve wereld’ resp. van hun ‘eigen kring van objecten’ (48).

<sup>21</sup> ZW 30

<sup>22</sup> OvK:VRV 63 (met een beroep op de tekstcritici Westcott en Hort); over eventuele foutloosheid van de oorspronkelijke (niet teruggevonden) handschriften zijn mij van Woltjer geen uitspraken bekend.

schriften zelf, maar op de inhoud ervan, primair de daarin beschreven geschiedenis, die culmineert in Jezus Christus. Onder zijn geestverwanten hoeft Woltjer het belang niet te verantwoorden van deze 'heilsgeschiedenis' (een term die hij zelf niet gebruikt, maar wel in zijn tijd opkwam). Onder de impliciete aanwijzingen voor deze visie is veelzeggend dat hij als grondslag voor zijn filosofische denken bijbelse passages aanwijst die de historische persoon Jezus de Logos noemen, verbonden met het goddelijke scheppingsproces en de samenhang van de wereld.<sup>23</sup> Het feit dat Woltjer zich oriënteert op die passages die Jezus-de-Logos benoemen als centrum van wereld en wereldgeschiedenis, zegt tegelijk iets over de status die de bijbel voor Woltjer gekregen heeft, het Nieuwe, maar ook het Oude Testament. Zonder de betrouwbaarheid en het gezag van Jezus Christus zelf wordt deze status onhelder.

Over zichzelf is Woltjer zwijgzaam. Maar als men volgens hem oude overleveringen primair met vertrouwen tegemoet behoort te treden, is aannemelijk dat hij zo ook de hem van jongsaf bekende nieuwtestamentische geschriften heeft benaderd (of is gaan benaderen). Vanuit dit primaire vertrouwen, bij alle kritische zin, heeft hij onder andere gelezen dat volgens Paulus aan de Joden *Gods Lógia* (woorden, boodschappen) zijn toevertrouwd,<sup>24</sup> en dat Johannes Jezus *ho Logos*, het Woord, noemt. Uit Woltjers levenslange uitingen valt vervolgens af te leiden dat hij daarbij overtuigd is geraakt of gebleven van de centrale, bepalende plaats van Jezus-de-Logos in heel de wereldgeschiedenis – inclusief zijn eigen leven en denken –, en ook voor zijn kijk op Oude en Nieuwe Testament. Al beschrijft Woltjer zelf dit niet zo, het gevolg van deze overtuiging kan men onder andere opvatten als een omkering van een denkbeweging. De centrale plaats en rol van de Logos kan aanvankelijk een conclusie zijn, of eerder, minder theoretisch, een bewustwording uit een kluwen aan overwegingen, maar het gevonden middelpunt, deze Logos, wordt vervolgens voor Woltjers leven en denken een oriëntatiepunt, of, met zijn eigen term: een *grondslag*. Het effect van deze omkering blijkt onmiskenbaar uit Woltjers werk: hij wil denken *vanuit* de Logos. Expliciet wijst daarop de door hem herhaaldelijk gebruikte uitdrukking 'vanuit het oogpunt van de Logos'. Vanuit het oogpunt van de Logos beziet hij de bijbelse geschriften, de wereld, de wereldgeschiedenis, het semitische ras ('de Semieten'), in het bijzonder de Joden, en ook semitische denkwijzen en talen.<sup>25</sup>

Zijn zwijgen over het ontstaan van deze overtuiging past bij zijn persoon, bij deze overtuiging zelf, en bij zijn gebruikelijke publiek. Woltjer – die geen Kuyper is – laat zich vrijwel nooit uit over zijn eigen leven of over zijn ontwikkeling in wereldbeschouwing of

<sup>23</sup> EdP msK 229, tsL 125; → 1.3.1.

<sup>24</sup> EdP msK 36: *hóti 'episteúthēsan tà Lógia tou Theou* [Romeinen 3:2; citaat mist in tsL 19; vgl. msK 44, tsL 24]. ▶ Vgl. HBavinck 1900:232–233.

<sup>25</sup> EdP msK 30, (33–)35–36, 43, tsL 16, (18–)19, 23. ▶ Vgl. HBavinck 1905:6; Veenhof 1968:638(–639): 'het geloof in de Schrift en het geloof in Christus onverbrekelijk met elkaar verbonden'; vgl. Van Bekkum 2000:102.

geloof.<sup>26</sup> Binnen zijn overtuigingen over de *Logos* en de bijbelse geschriften valt onder andere het rekenen met het zogeheten *testimonium Spiritus Sancti*, het getuigenis van de Heilige Geest in een mensenhart dat deze bijbelse geschriften ‘van God zijn’<sup>27</sup> – maar een expliciete verwijzing naar dit *testimonium* heb ik in Woltjers oeuvre evenmin aangetroffen. Wel rekent hij met vormen van ervaring (eigen ervaring, die van christenen als gemeenschap,<sup>28</sup> algemeen menselijke ervaring en empirisch onderzoek), maar daarachter of daaronder beschouwt hij juist de *Logos* als dragend en werkzaam: een beroep op ervaring biedt Woltjer daarom geen *laatste* grond voor een oriëntatie op deze Logos. Ten slotte, omdat hij, afgezien van zijn inbreng in de Eerste Kamer, meestal spreekt en schrijft voor geestverwanten, ontbreekt voor hem de noodzaak om gronden expliciet te maken waardoor zijn oriëntatie op de *Logos* vorm kreeg, ook voor de betrouwbaarheid en het gezag van de bijbelse geschriften.

Als de nieuwtestamentische getuigenissen over de *Logos* en over oudtestamentische *Lógia* hout snijden, ook na overweging van kritische vragen daarbij, dan heeft dat verstrekkend betekenis. Wie zoals Woltjer, hoe dan ook, maar onder andere via de bijbelse geschriften, Jezus als *de Logos* is gaan zien, gaat, andersom, bij Hem het initiatief leggen en van Hem uit lijnen zien naar de geschriften óver Hem (de *Lógia*). De *Logos* heeft, aldus Woltjer, in de profeten van het Oude Testament gewerkt, zodat ze uitingen – *lógia* – konden doen die overeenkomstig de waarheid waren.<sup>29</sup> Maakte Jezus-de-*Logos* zelf van christenhater Saulus geen *apostel*,<sup>30</sup> een gezant voor eigen doeleinden? Met Johannes ziet Woltjer samenhang tussen de ‘Wet en de profeten’ (de *Logia*) en Jezus (de *Logos*). De denkbeweging keert om, de Logos zelf wordt oriëntatiepunt.<sup>31</sup>

Vanuit deze centraliteit van de Logos wordt duidelijk, wat Woltjer evenmin expliciet benoemt, dat een *soevereine*, op de Logos betrokken interpretatie van het Oude Testament door nieuwtestamentische auteurs geen *willekeur* is ten behoeve van eigen *geloofs-overtuiging*: deze ‘Logocentrische’ interpretatie (mijn term) is verklaarbaar als gevolg van hun ontmoeting of zelfs het samenleven met de persoon van Jezus.<sup>32</sup> Dan wordt begrijpelijk dat de bundeling van oud- én nieuwtestamentische geschriften ‘Gods Woord’ is

<sup>26</sup> LaanW 325 (brief P.J. Westerhof: ‘stil en ingetrokken’, ‘– zelfs voor een Groninger! – zeer gesloten’).

<sup>27</sup> NGB art. 5. ▶ Vgl. Kamphuis 2000:146 (‘existentieel’).

<sup>28</sup> Een argumentatielijn bij de jonge Kuiper 1870:5, 19; zie Van Bekkum 2000:98; vgl. Augustijn 1998:112 (‘Dan is ook de heilige schrift ...’).

<sup>29</sup> EdP msK 133, tsL 72

<sup>30</sup> O.a. msPed 78, EdP msK 210, 228, tsL 114, 124. Vgl. WL:VRV (33–)34 en IR:VRV 197 (‘Apostel’, m.b.t. Johannes).

<sup>31</sup> ▶ Vgl. VdBeek 2012:283 (‘Vanaf dat moment wordt de richting [–] omgekeerd’ – hier: van komen naar gaan), 305 (‘draaipunt’), 337 (‘Jezus Christus [–] gaat voorop. De Schrift volgt Hem’), 365 (‘kern’, ‘vertrekpunt’), 368 (‘centrum’); VdBrink, VdKooi, *CD* 496, 498; Veldhuis 1990:90–91, 354 (m.b.t. Hamann); Wright 2011:43.

<sup>32</sup> ▶ *Contra* Houtman 2006:114 (de hierboven gecursiveerde termen); vgl. VdBeek 2012:388; Wright 2011:53.

gaan heten, een speciale status kreeg voor christenen, en zeker voor Woltjer. Oude en Nieuwe Testament, profetie en vervulling, vormen door de Logos inhoudelijk een eenheid. Als de *Logos* oriëntatiepunt is, zijn uitspraken over Hem niet speciaal omdat ze in de bijbel staan, maar andersom: de bijbel krijgt een unieke status op grond van het gezag waarmee Jezus als de *Logos* zichzelf gesteld heeft als centrum van deze serie geschriften.<sup>33</sup> In het algemeen schat Woltjer de werking (in taal van nu: *impact*) op een hoorder van het gesproken woord hoger in dan die van geschreven, onuitgesproken taal op een lezer. Wanneer een filoloog aangewezen is op 'het meest uiterlijke van de uiting, de geschreven taal', begint hij op grotere afstand van de gedachte van de schrijver dan wanneer hij een gesproken versie hoort (of als hermeneutische *tussenschakel* van een gesproken origineel reconstrueert, zoals door hardop voorlezen).<sup>34</sup> Zeker bij bijbelse geschriften zal Woltjer zich bewust zijn geweest van de oorspronkelijke orale context van deze geschriften, te midden van personen rond of niet lang na de *Logos*, Jezus Christus.<sup>35</sup>

Zo wordt ook duidelijk, wat Woltjer zelf wel benoemt, dat volgens hem niet alleen 'de Semieten' een grote plaats innemen in de geschiedenis, maar ook hun talen:<sup>36</sup>

Uit het oogpunt van de logos dragen de semitische talen een bijzonder karakter.

Zoals bij Semieten hun analytische gerichtheid opvalt, bespeurt Woltjer ook in hun taalfamilie bijzondere kenmerken. Zo noemde hij vlak hiervoor als kenmerk van deze taalfamilie de combinatie van 'flecterend' zijn met 'agglutinatie van suffixen en praefixen': zowel stamveranderingen komen voor als toevoegsels voor en na de stam.<sup>37</sup> Wellicht heeft Woltjer uit deze combinatie geconcludeerd tot een groot en subtiel onderscheidend uitdrukkingsvermogen in deze talen, iets dat past bij het opvallend analytische dat hij Semieten toeschrijft. De hoofdreden van het bijzondere van deze talen ziet hij echter in hun rol in het bekend worden van Gods *Lógia*, waarin de *Logos* wordt aangekondigd: in het semitische taaltype kregen de oudtestamentische geschriften gestalte. In deze taalfamilie én in het (Indo-Europese) Grieks – de taal van het Nieuwe Testament – is 'het rijkst het

<sup>33</sup> Vgl. LaanW 158v. ▶ Vgl. Wolterstorff 1995:292–296 (m.b.t. de nieuwtestamentische geschriften; spec. 294 en de slotlinea's: 295–296).

<sup>34</sup> WOU 124–125

<sup>35</sup> Vgl. Walton, Sandy 2013:111–166, spec. 121–127.

<sup>36</sup> EdP msK 35, tsL 19; vgl. msK 33–34, tsL 18 ('van de grootste beteekenis'), TuW 11 ('bewustzijn [–] afgedrukt in de taal'). ▶ Men kan de *logos* hier ook opvatten als die van de mensheid, zoals ook in msK 43, tsL 23 ('Uit het oogpunt van de logos, zoals die zich onder de werking van de algemene genade heeft ontwikkeld, [–]'). Dat geeft echter dezelfde strekking. De bedoelde 'algemene genade' ziet Woltjer als werking van de goddelijke *Logos* (zie → 3.4, noot 216), en functioneert, aldus Woltjers neocalvinistische traditie, ten dienste van de 'bijzondere genade', geconcentreerd in Jezus Christus, die Woltjer als *Logos* kan aanduiden. Zie o.a. Bavinck, GD III:199.

<sup>37</sup> ▶ Vgl. Barr 1991:39 (bestrijdt dat taalsyntax 'reflects the thought structure'; *passim*).

leven van den Logos [–] geopenbaard.’<sup>38</sup> Dit Grieks, de voertaal in het oostelijk deel van het Romeinse Rijk, is de taal waarmee de Griekse beschaving (in het – politiek gezien – Romeinse Rijk) werd *geënt* op de ‘beginselen die in het Oude en Nieuwe Testament gegeven zijn’ en door de Geest daarvan ‘doorwaaid’ raakte. Of elders, met omkering van de metafoor van het enten: de ‘tak van de beginselen’ werd geënt op ‘de Griekse vorm’, zodat deze beginselen ook deze vorm konden ‘verheffen’.<sup>39</sup>

Wie deze *Logos*-oriëntatie gaat delen, kan daarmee ook een andere visie krijgen op buitenbijbelse denktradities, hun waarheidsgehalte en de herkomst daarvan. Woltjer ziet, in navolging van onder andere Justinus en Clemens van Alexandrië, de Logos, *dé* Logos, als bron van al het ware.<sup>40</sup> Daarmee bedoelt hij expliciet *niet* dat Griekse denkers ‘alle stellingen, die met de leer van het Oude Testament werkelijk of schijnbaar overeenstemmen, aan de Hebreëen hebben ontleend’, al sluit hij op sommige punten ‘Israelietische invloeden, ’t zij dan middelijk of onmiddelijk’ ook niet uit.<sup>41</sup> Op wat voor manier dan ook, in heel de ideeëngeschiedenis van de mensheid, ‘niet alleen in de profeten van het OT’, is dezelfde Logos, Jezus Christus, *spermatisch* actief, uitzaaiend: alles ‘wat overeenkomstig de waarheid is’ heeft Hij ‘gewerkt’.<sup>42</sup>

Vandaar dat Woltjer ‘formele’ overeenkomsten waardeert tussen ‘logosleer der Grieken en Hellenisten’ en de bijbelse logosleer (zoals de ideële aard van het menselijk kennen en een redelijke – zij het niet eenduidig waarneembare – ordening van de wereld).<sup>43</sup> Hier is ‘het hoogste gepresteerd, wat door het menselijk denken gepresteerd kan worden’, voegt hij zelfs toe: de mensheid heeft buiten de directe cirkel van de *Lógia* over God ver kunnen komen. Maar via deze *Lógia*, in de bijbelse geschriften, heeft de Logos *zichzelf* gepresenteerd. Om ‘de eeuwige Logos’ *zelf* te leren kennen, ‘formeel én materieel’, acht Woltjer de bijbel daarom onmisbaar. Maar zelfs de bijbel geeft geen volledig inzicht in de goddelijke Logos (en evenmin in onszelf), maar leert ons, mensen, Hem kennen, voegt Woltjer toe, ‘voor zover wij Hem *kunnen* kennen, en onszelf’. Met dit ‘voor zover’ geeft hij de beperktheid aan die het menselijke kennen nu eenmaal kenmerkt in vergelijking met het goddelijke kennen van zichzelf en van wie of wat Hij schiep.

Het is vooral deze *Logos-oriëntatie* die de speciale status ook van de bijbel zelf voor Woltjer duidelijk maakt, met centraal de expliciete passages over Jezus Christus als de *Logos*. Vandaar dat hij met ditzelfde perspectief ook rekent in filosofisch debat en bijbelse

<sup>38</sup> EdP msK 33–34, tsL 18

<sup>39</sup> TuW 11 en EdP msK 104, tsL 56 (gecombineerd).

<sup>40</sup> EdP msK 133, tsL 72

<sup>41</sup> WL:VRV 43; vgl. → 2.2.2, noot 48.

<sup>42</sup> EdP msK 133, tsL 72

<sup>43</sup> EdP msK 229 tsL 125 (ook voor het vervolg; cursivering toegevoegd). ► Vgl. VdBeek 2012:378 (‘De oude tradities van de Shona [–] geven geen enkele informatie over Jezus. Die hebben we alleen te danken aan het getuigenis van apostelen en evangelisten’); vgl. 380 (‘Plato en Aratus’).

lijnen inbrengt om zijn eigen positie te kiezen en inzichtelijk te maken, in reactie op en met verwerking van de diverse posities van andere deelnemers aan zo'n debat.

### 2.2.2 De logostraditie in vogelvucht

Woltjers oriëntatie op de bijbelse Logos betekent niet dat hij zijn filosofische opvattingen over de logos enkel uit bijbelse geschriften afleidt. Een logobegrip komt al eeuwen voor Christus op in de klassieke filosofische traditie. Om vroege elementen te traceren maakt Woltjer gebruik van etymologieën van 'denken' in het Latijn en het Grieks: 'cogitare = co-agitare, verbinden, *logos* van *légein*[,] verzamelen, verbinden'.<sup>44</sup> Elders relateert hij overigens de waarde van een dergelijk gebruik van etymologie.<sup>45</sup> In elk geval maakt hij ook kennis met de begripsontwikkeling van *logos* via de eerste monografie die daarover verscheen.<sup>46</sup> Zelf vat Woltjer de oudste ontwikkeling van de filosofische logosleer als volgt samen:<sup>47</sup>

Reeds de Veda der oude Indiërs kent een *logos* als *vāk* (Lat.voc=vox, stem). Ze is voor de Indiërs de openbaring van de Urgoetheit. In een hymnus in de Veda wordt ze bezongen als het scheppende woord en als de wijsheid, die de mensheid leert en de wereld onderhoudt op een wijze, die ons in de verte doet denken aan de wijsheid, toegeschreven in *Spreuken* 8 [–]. Bij de Grieken ontwikkelt zich de leer van de *logos* evenals bij de Indiërs in pantheïstische zin door Heraclitus en naderhand door de Stoici. Bij de Joden is de logosleer het uitvoerigst ontwikkeld door Philo, een Jood uit Levitisch geslacht, te Alexandrië geboren tussen 30 en 20 voor Christus. [–] Hij noemde Plato de heiligste en de grote; *Genesis* en de *Timaeus* smelt hij samen als één scheppingsleer. Met de Stoiciënen vat hij de Logos dikwijls pantheïstisch, van de andere kant leert hij *genētos ho kosmos* [–]. Hij had zijn voorloper onder de Joden reeds in Aristobulus (ca. 150 v. Chr.). De *logos endiathetos* en de *logos prophorikos* onderscheidt Philo als het woord in God en het scheppend uitgaand woord. Zijn *logos* is een tussenschakel tussen God en het eindige, en wordt fantastisch met een menging van oudtestamentische termen op velerlei wijze aangeduid.

Bij Heraclitus vermoedt Woltjer Oosterse invloeden.<sup>48</sup> Het is pas de Stoa die verspreid ontstane vroege elementen van een logostraditie 'zum Aufbau eines gewaltigen Ideen-systems verwertet'.<sup>49</sup> Philo vormt de brug tussen de Grieks-hellenistische filosofische tra-

<sup>44</sup> WL:VRV 23n3 (vgl. 'aan elkander rijgen', EdP msK 144, tsL 78 en Flipse 1902:9).

<sup>45</sup> EdP msK 234, tsL 127; vgl. IR:VRV 183.

<sup>46</sup> Heinze 1872:xxi; zie EdP msK 19, tsL 10.

<sup>47</sup> EdP msK 226–227, tsL 123–124; vertalingen: *genētos ho kosmos* = de kosmos is geworden (dus niet goddelijk; geen pantheïsme); *logos endiathetos* resp. *logos prophorikos* = innerlijke resp. uitgaande *logos* (een onderscheid uit de Stoa; → 3.4); vgl. Dooyeweerd 1949:33 = 2012:14 (Philo).

<sup>48</sup> msPed 61 (m.b.t. *Politeia* X.614, de mythe van Er); vgl. WL:VRV 43 ('Oostersche, middellijk Israelitische, invloeden'); zie ook Burkert 2004: 106–109 (sinds Cyrus waarschijnlijk Perzische invloed op Heraclitus).

<sup>49</sup> Aall 1896 (I):98

dities en de ontwikkeling van de latere christelijke theologie en filosofie, zeker wat Plato betreft en de logosleer.<sup>50</sup> De vroegere Joods-Alexandrijnse filosoof Aristobulus<sup>51</sup> hanteert net als *Jezus Sirach* (42:15) geen Grieks-hellenistische *logos*-opvatting, maar heeft het over de *woorden* (*logoi*, meervoud) bij de schepping. De onmiskenbaar hellenistisch gestempelde 'alexandrinische Speculation' over de Logos is in breed uitgewerkte vorm pas bij Philo zelf te vinden.<sup>52</sup>

Philo verbindt als wijsgerig denker met apologetische oogmerken zijn Joodse levensvisie aan Grieks-helleense opvattingen van vooral Plato. Hij put ook uit de Stoa. Philo neemt diverse analogieën aan tussen God zelf en de menselijke rede. Zoals God onzichtbaar is, maar alles ziet en de leiding heeft in de macrokosmos, zo is de menselijke rede onzichtbaar, maar wil ze alles kennen, om de leidende positie in te nemen in de mens, de microkosmos.<sup>53</sup> Het menselijk intellect is dan ook gemaakt naar het *archetype* van het 'unieke intellect van het universum'.<sup>54</sup> In heel het overgeleverde Griekstalige corpus is hij de eerste die de uitdrukking *noëtos kosmos*, intelligibele wereld, gebruikt.<sup>55</sup>

Latere Alexandrijnen als Clemens, Origenes,<sup>56</sup> en andere kerkvaders kerstenen dit amalgaam van Griekse en Joodse denktradities.<sup>57</sup> Via Plotinus en het neoplatonisme wordt Augustinus een belangrijke erfgenaam van zowel de antieke intellectuele wereld als van deze kerkvaders. Op hem grijpen latere auteurs terug, in het bijzonder ook Dionysius de Areopagiet (die de theologisch georiënteerde neoplatonist Proklos christianiseerde,<sup>58</sup> en wiens werk weer vertaald en verwerkt wordt door John Scotus, circa 850).<sup>59</sup> Hij bracht het idee van hiërarchie in in het westerse *ordo*-begrip.<sup>60</sup> De grote erfgenaam van deze *logos/ordo*-traditie wordt Thomas van Aquino (1225–1274),<sup>61</sup> die dan herontdekte aristotelische inzichten invlecht. Thomas' denken werkt door in de middeleeuwse scholastieke traditie, maar ook in de protestantse scholastiek, die zich vooral na Calvijn ontwikkelt,

<sup>50</sup> Runia 1993; vgl. Bavinck, GD II:171.

<sup>51</sup> Zijn naam komt o.a. voor in 2 *Makabeëën* 1:10, een brief van mogelijk 124 voor Christus.

<sup>52</sup> Heinze 1972:191; vgl. Eusebius *PraepEv* XIII, 12, Bavinck, GD II:231–234 en Pelikan 1987:60, 1993:96.

<sup>53</sup> Runia 2001:225–228, 254; vgl. HBavinck 1900:235 (Philo 'de vader [–] van al de bemiddelingen [–] tussschen geloof en wetenschap') en 227 ('ieder mensch eene wereld in het klein').

<sup>54</sup> *De Opificio Mundi* 69.

<sup>55</sup> Runia 2001:136; *De Opificio Mundi* 15.

<sup>56</sup> Van den Hoek 1988; vgl. Runia 1993:126n48, 132v., resp. (zonder verwijzing naar Philo) Bruns 2011.

<sup>57</sup> Runia 1993:124.

<sup>58</sup> Vollenhoven 1933:149–150; Dijksterhuis 1950:I,58 (werk van Proklos: *Elementatio theologica*), 84; II,77 ('van Proklos afhankelijk').

<sup>59</sup> Lovejoy 1978:67–68; Sparrow-Simpson 1920:202–203, 212, 214. ► Het Parijse klooster St. Denis kreeg de geschriften van Pseudo-Dionysius via Lodewijk de Vrome; zie John the Scot 1976:x–xi en De Rijk 1981:99–100.

<sup>60</sup> Pieper 1960:51.

<sup>61</sup> O.a. Oakley 1984:79–80.

vanaf circa 1550. Bij deze protestantse scholastiek kan men denken aan Amesius en Mac-covius, vader en zoon Junius, Voetius, Cocceius en à Marck.

Thomas beleeft een renaissance in de negentiende eeuw, vooral na Leo XIII's encycliciek *Aeterni Patris* (1879).<sup>62</sup> Kuypers mobiliseert in Nederland intussen zijn eigen geestverwanten, onder andere door heruitgave van protestants-scholastiek werk (o.a. Junius St. (1545–1602) en Voetius).<sup>63</sup> Bij deze mobilisatie passen de VU en Woltjers opbouw van een eigen christelijk filosofisch denken. Voor zijn logosdenken put Woltjer uit de hier summier getraceerde traditie. In zijn directe omgeving heeft hij denkers aangetroffen die dezelfde traditie verwerken. Naast Kuypers mogen van hen in elk geval twee namen niet ongenoemd blijven. Daniël Chantepie de la Saussaye (1818–1874) refereert regelmatig aan de logostraditie, ook wanneer hij zich bezighoudt met de vraag wat christelijke wetenschap inhoudt.<sup>64</sup> De invloed van het (neo-)thomisme op Herman Bavinck is bekend en onder andere in zijn hoofdwerk *Gereformeerde Dogmatiek* merkbaar; ook de logostraditie vindt men op diverse plaatsen terug.<sup>65</sup>

## 2.3 Woltjers filosofische context

*The nineteenth century was an era of great confidence: confidence in the rationality of nature and confidence in the power of the human intellect – convictions which were based on the creationist ideas of the divine law in the universe and the divine image in humanity.*<sup>66</sup>

In welke filosofische context opereert Woltjer? Hoofdlijnen moeten hier volstaan.<sup>67</sup> Veel informatie over de wetenschappelijke en spirituele context waarin de vroege Vrije Universiteit zich ontwikkelde biedt Flipse (2014). Woltjers interesse voor de verhouding van materie en geest valt goed te plaatsen in een grote filosofische pendelbeweging die zich voltrekt gedurende de *lange* – of *verschoven* – negentiende eeuw, tussen enerzijds de Revoluties in Amerika en Frankrijk – of Waterloo (1814) – en anderzijds de Eerste Wereldoorlog (1914–1918).<sup>68</sup>

Filosofisch gezien begon deze eeuw idealistisch. Diverse vormen van idealisme hebben ten minste twee kenmerken gemeen: i) men neemt naast, tegenover, binnen, (en

<sup>62</sup> Duffy 1997:241; vgl. Eglinton 2012:40,95.

<sup>63</sup> Koch 2007:392–394; IR:VRV 233 (n4).

<sup>64</sup> Zie o.a. VW 3, 349–374 ('Christelijke wetenschap', 1870), spec. 371; 3, 151–188, spec. 168–169 ('Het wezen der theologie', 1867); 3, 605–636, spec. 621–622 ('Dogmatische aantekeningen', 1874).

<sup>65</sup> Bremmer 1961:328–329, en Bavinck, GD, o.a. via het trefwoord *Logos* in het (beperkte) zaakregister.

<sup>66</sup> Kaiser 1997:398 (=1991:307); vgl. G. Steiner 2002:3–4, 5 ('progress', 'reasonable hope', 4).

<sup>67</sup> Voor de idealistische periode zie Pinkard 2002, voor de perioden daarna o.a. Burrow 2000, Lange 1926, Löwith 1969 en (theologisch) Küng 1978.

<sup>68</sup> Bijv. Hobsbawm 1989:6, 8 ('long nineteenth century').



ook) buiten of boven een natuurlijke of materiële wereld een immateriële ideële en/of ideale wereld aan – een wereld van de *rede*, van *bewustzijn*, *geest* of *vrijheid*, van de *idee* of van *ideeën*; ii) aan deze *geestelijke* wereld kent men een primaat of prioriteit toe ten opzichte van de natuurlijke of materiële wereld: vooral op deze immateriële wereld is de mens georiënteerd of aangelegd.<sup>69</sup> De term *idealisme* kende in de achttiende eeuw een filosofisch-classificerend gebruik, aanvankelijk tegenover materialisme (Leibniz stelt het materialisme van Epicurus tegenover het idealisme van Plato); later daarnaast ook tegenover een realisme dat een werkelijk bestaan van dingen aanneemt buiten de mens. In de tijd van Kant werd *idealisme* vooral verbonden met een hernieuwd teruggrijpen op de Platoonse opvatting dat ideeën een eigen bestaan hebben.<sup>70</sup>

Volgens Kant zelf maken de structuren van het menselijk bewustzijn en de menselijke rede ervaring mogelijk van de wereld van de verschijnselen. Redelijk leven wil dan praktisch zeggen dat de mens in deze ervaarbare wereld in vrijheid keuzes kan maken, vanuit plichten en universele beginselen waar hij zelf achter staat, uit eigen wil en verstand. Zo kunnen mensen leven – met een kantiaanse uitdrukking die ook bij Woltjer opduikt – als ‘vrije redelijke zedelijke wezens’.<sup>71</sup> Kant zelf noemt dit ‘transcendentiaal idealisme’ of ‘kritisch idealisme’,<sup>72</sup> te onderscheiden van wat hij typeert als het te sceptische en daarom ‘problematische idealisme’ van Descartes, en het ‘dogmatische idealisme’ van Berkeley.<sup>73</sup> Transcendentiaal idealisme kan idealisme heten, omdat het, in een omschrijving van Woltjer, het wezenlijke van onze kennis niet in de dingen, maar in de ideeën zoekt<sup>74</sup> – zoals Plato dat op zijn manier deed. Het is *kritisch* idealisme, en niet dogmatisch, omdat het niet zonder ‘Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft’ de grote levensvragen te lijf gaat.<sup>75</sup>

De nawerking van het Kantiaans idealisme, onder meer bij Fichte, vermengde zich met doorwerkende Romantiek (Herder, Schiller) tot een postkantiaans, metafysisch uitgebouwd idealisme (zoals bij Schelling).<sup>76</sup> Deze ontwikkeling culmineerde in een synthese bij Hegel. De aantrekkingskracht van de grootse idealistische systemen van Schelling en Hegel hield het uiteindelijk niet uit tegenover materialistische en empiristische visies die uit reactie opkwamen.<sup>77</sup> Wat werkelijk bestaat kan men immers beter afleiden uit waar men in de natuurwetenschappen mee rekent: fysische en fysiologische elemen-

<sup>69</sup> Vgl. Woltjer: IR:VRV 191 (‘het bewustzijn en zijnen inhoud, als het voor ons denken eenig en onomstotelijk vast staande gegeven’) en EdP msK 330 (m.b.t. Völkert).

<sup>70</sup> Zie o.a. ‘Idealismus’, in *HWPh*.

<sup>71</sup> EdP msK 188, tsL 102

<sup>72</sup> Zie KdrV A490/B519 resp. ‘Idealismus, kritischer’, *HWPh*.

<sup>73</sup> KrdV B274; vgl. *ProL*, Anm. II (1976:41–42: ‘Der Idealismus [–]. Ich dagegen [–] das Gegenteil davon.’).

<sup>74</sup> EdP msK 454

<sup>75</sup> KdrV B7; vgl. B491.

<sup>76</sup> Vgl. Lange 1926:II.65 (Fichte, Schiller); Woltjer EdP msK 90–91, tsL 48–49 (‘Romantische school’).

<sup>77</sup> Vgl. EdP msK 324 (Opzoomer vs. Hegel); vgl. Krop 1994:22.

ten. Zijn atomen niet de kleinste bouwstenen van het universum? (Haeckel) Bestaat de levende natuur niet dankzij stofwisseling, dus op grond van voedingsstoffen? (Moleschott)

Met de *Materialismusstreit* in de jaren '50 begon een korte, heftige bloeitijd van vormen van materialisme, empirisme, positivisme en naturalisme.<sup>78</sup> Ondanks de oriëntatie op de natuurwetenschappen<sup>79</sup> ontwikkelden zich echter ook langs dit spoor bredere filosofische en levensbeschouwelijke bespiegelingen (zoals die van Du Bois-Reymond). Tegenover dreigend nihilisme<sup>80</sup> bleken bovendien vormen van idealisme in diverse nieuwe gedaanten te herleven (Lotze, Hartmann, Cohen). Zo eindigde de negentiende eeuw op filosofisch vlak opnieuw in toenemende mate idealistisch.

Woltjer geeft er blijk van zich van deze wisselingen bewust te zijn. Gedeeltelijk maakte hij ze zelf mee. De empiristische of positivistische reactie op het primaat van het (geestelijk) subject benoemt hij in een terugblik op de ontwikkelingen in de negentiende-eeuwse wetenschappen en filosofie, en ook de zwenking terug van deze pendelbeweging:<sup>81</sup>

De reactie tegen het te sterk op den voorgrond treden van het subject, dat alleen uit zich zelve uitspinnende, louter door speculatief denken waande tot alomvattende wetenschap te komen en daardoor veelszins in holle theorieën, als schimmen boven de werkelijke wereld zwevende, zich verloor, heeft geleid tot wat men noemde den dorst naar de werkelijkheid. Die werkelijkheid, meende men, lag in het feit; het feit was objectief en gaf een vaste grond voor het weten. Daarom werd het zoeken van feiten uitgangspunt van alle wetenschap. Het feit was het steunpunt van den hefboom, waarmede men de overgeleverde wetenschap uit hare voegen zou wringen. [–]

[H]et subjectieve karakter der wetenschap komt hier niet tot zijn recht. Er ligt iets achter deze methode, dat haar bepaalt en hare toepassing richt; het is een persoonlijke, een geestelijke factor, die bij de beoordeling der wetenschap in theorie en praktijk niet buiten rekening mag blijven. [–] Het oordeel [–] of een of ander feit voor de wetenschap van belang is, hangt af van het gezichtspunt, waaruit, en het doel, waarmede men de feiten beschouwt.

Typerend is de verschuiving van een van Woltjers Groninger docenten, de filosoof Van der Wijck. Deze verdedigde aanvankelijk een vorm van empirisme, onder andere in zijn inaugurele rede in Groningen, 1863: 'De oorsprong en de grenzen der kennis'. Sindsdien schoof hij steeds meer op in Kantiaanse richting. De gevolgen van deze verschuiving verwoordde hij in de inaugurele rede die hij in 1890 in Utrecht hield, toen hij daar Opzoomer opvolgde, zijn eigen leermeester in het empirisme. De rede is dan veelzeggend getiteld: *Nog eens: "Oorsprong en grenzen der kennis"*.<sup>82</sup> Van der Wijcks biograaf Ritter

<sup>78</sup> Vgl. Stokhof 2000:62 (als achtergrond achter Frege's anti-empirisme).

<sup>79</sup> Vgl. EdP msK 182, tsL 99 ('de eeuw der natuurwetenschappen').

<sup>80</sup> Krijnen 1998

<sup>81</sup> *Vrijheid* (1894) 5–8; vgl. mede-senator en Leids hoogleraar W. van der Vlugt: 'terugtocht [–] van het mechanisme over de geheele linie. [–] stijgende invloed van het [–] idealisme' (geciteerd via Flipse 2014:71–72).

<sup>82</sup> Krop 1994:19. Vgl. Ritter 1904: 8 ('huisvriend van Opzoomer'), 16, 30–31, 35–45; spec. 40 ('denken [–] boven de ervaring').

haalt Helmholtz' woorden aan die al uit 1855 stammen: 'Sie sehen also, dass Kants Ideen noch leben,'<sup>83</sup> een opmaat van de 'Wiederbelebung der Kantische Philosophie seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts'.<sup>84</sup>

Ook Bavinck signaleerde een halve eeuw later in een rede aan de Vrije Universiteit een veel bredere terugkeer van 'het verleden', na de ontaarding van empirisme ('dat eene gezonde waarheid verdedigt') in positivisme:<sup>85</sup>

Reeds korte tijd, nadat de eerste helft der negentiende eeuw voorbij gegaan was, lieten Zeller en [Otto] Liebman de leuze hooren: *naar Kant terug* [...]. Maar sedert zijn allerlei richtingen uit het verleden weer nieuw in het leven geroepen. Schelling en Hegel, Leibniz en Fichte, Hume en Berkeley, Aristoteles en Thomas vinden thans hun bewonderaars en navolgers weer.

Van de Nederlandse neokantianen noemt Woltjer expliciet de anti-empirist J.P.N. Land (1834–1897; vanaf 1872 hoogleraar in Leiden). Onder de Nederlandse neokantiaanse stroming valt ook Woltjers collega aan de Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam, de door Windelband geïnspireerde filosoof (en natuurkundige) C. Bellaar Spruijt (1842–1901).<sup>86</sup> Velen zijn 'overtuigd van de onhoudbaarheid, de ijdelheid, de dwaasheid van alle metaphysica. In die overtuiging ligt het onderscheidend kenmerk van onze eeuw', schrijft deze in een terugblik in 1871.<sup>87</sup> Over de oude metafysica deelt Spruijt het oordeel van zijn eeuw; Kants nieuw opgetrokken metafysica laat hij echter ontsnappen aan dit oordeel. Herleving van vormen van idealisme blijkt in Nederland verder uit hernieuwde aandacht voor Hegel.<sup>88</sup> Sommige filosofen oriënteren zich bij uitstek op hem, zoals al vroeg G.J.P.J. Bolland (1854–1922), in Leiden de opvolger van Land.<sup>89</sup>

Woltjer zelf legt expliciet niet bij de materie, maar bij de geest het primaat: 'de geest gaat voor de stof'.<sup>90</sup> Geconfronteerd met vormen van materialisme, positivisme en empirisme zoekt hij daar een wijsgerig antwoord op. Hij is niet de enige. In Nederland kwam G. Heymans (1857–1930), na een aanvankelijk parallellisme van lichaam en *psyché*, bij een psychisch monisme uit. Woltjer oriënteert zich sterk op Kant en de neokantiaanse vormen van herlevend idealisme. Voor-kantiaans denken schrijft hij echter niet af als dogmatisch of passé, maar blijft hij eveneens benutten. Ook de sporen van het romantische expressivisme van Herder, in het bijzonder diens spreken over volken en volksgeesten,<sup>91</sup>

<sup>83</sup> Ritter 1904:36; vgl. 40, 44 (over Van der Wijck zelf).

<sup>84</sup> Flach 2002:14

<sup>85</sup> 1905:(18–)20; O. Liebman (1840–1912).

<sup>86</sup> Zie bijvoorbeeld Spruijt 1879:201–216. Meer namen en context geeft Kirschenmann 1998; over Land: Bremmer 1966:25.

<sup>87</sup> Spruijt 1871:6.

<sup>88</sup> Vgl. Levy 1927.

<sup>89</sup> Orth 2002:123; vgl. Otterspeer 1995.

<sup>90</sup> EdP msK 444

<sup>91</sup> O.a. EdP msK 45, tsL 24; vgl. Griffioen 1976:25; Burrow 2000:90 ('language, myth and customs pro-

zijn bij Woltjer terug te vinden. Vooral door zijn teleologische geschiedenisvisie krijgt Woltjers *eclectische* denken, ten slotte, een Hegeliaans cachet.<sup>92</sup> Ook dat echter niet zonder expliciete Hegel-kritiek, omdat Woltjer diens pantheïsme strijdig acht met een christelijke wereld- en geschiedenisbeschouwing.

Al met al gebruikt Woltjer de term *idealisme*, hoewel te prefereren boven materialisme, meestal in negatieve zin – te interpreteren als: onwaar door eenzijdigheid.<sup>93</sup> In zijn reactie echter op het midden-negentiende-eeuwse materialisme, en in het teruggrijpen op denkers daarvoor, is het denken van Woltjer goed te begrijpen binnen de context van de herlevende vormen van idealisme.

---

vided evidence for the state of the *Volk*-soul in each period’); expressionism (m.b.t. Herder: Berlin 2014:218 (oorspr. 1960; vgl. *expressivism*: Taylor 1989:376).

<sup>92</sup> Zie → 5.8, vgl. LeW 23 (‘thesis’, ‘antithesis’); Burrow 2000:135–136 (vergelijking Hegel/Ranke; Ranke, geciteerd in WL:VRV 16); EdP msK 330 (Völkert: verbindt Kant en Hegel); en Krop 1994:19 (‘pantheïsme’).

<sup>93</sup> EdP msK 335 (m.b.t. Schopenhauer). Vgl. msK 229, tsL 125 (m.b.t. Philo); 285–286.



## 3 | Logos en zijnsleer bij Woltjer

### 3.1 Opzet en tekstuele basis

Tot welke filosofische posities komt Woltjer in zijn zijnsleer, posities waarbij zijn gebruik van de term *logos* een rol speelt ( $\rightarrow$  1.4)? Van de zijnsleer of ontologie, de filosofische studie van ‘the nature, constitution and structure of reality’,<sup>1</sup> geeft Woltjer zelf, naast verspreide opmerkingen in zijn oeuvre, alleen in zijn *Encyclopaedie der Philologie* een uitgebreide behandeling, onder de aanduiding *metaphysica*.<sup>2</sup> De laatst overgeleverde collegeserie (1912–1913) in dit manuscript is gewijd aan ‘De leer van de materie’, door Woltjer in 1914 verwerkt tot een academische rede.<sup>3</sup>

Welke vragen treft men aan in dit studieveld? Een staalkaart, naar aanleiding van aandachtspunten bij Woltjer zelf.<sup>4</sup> Wat is *zijn*, zijn-in-het-algemeen? Wat zijn *dingen*? Bestaan ze? Ook buiten mijn denken? Hoe zijn ze te onderscheiden van elkaar? Hebben ze een wezen, of tenminste wezenlijke eigenschappen? Zijn er ‘graden van realiteit’? Hebben dingen individualiteit, en wat is dat dan? Zijn er ‘graden van individualiteit’? Hebben soortgelijke dingen een gemeenschappelijk *wezen*? Zo ja, bestaat dat *wezen* dan apart van de dingen zelf? Zo ja, alleen in mijn denken? Of bestaat het wel buiten mijn denken, maar niet los van de dingen zelf? Is of heeft ‘denken’ (of ‘bewustzijn’, of het ‘geestelijke’) een ander soort *zijn* dan de dingen die we buiten ons waarnemen? Hoe verhoudt zich denken (bewustzijn, geest) tot materie? Kunnen we wezens zoals God of geesten ook bij het *zijn*

---

<sup>1</sup> ‘Metaphysics’, in *CDPh*.

<sup>2</sup> EdP msK 232, tsL 126; msK 275–320 (incl. ‘Kosmologie’), msK 433–465.

<sup>3</sup> EdP msK 433–465 en WM:VRV 236–257.

<sup>4</sup> Vgl. EdP msK 221, tsL 120 en msK 436 (m.b.t. filosofie in het algemeen en m.b.t. metafysica).

rekenen? Hoe verhouden zich *deze* onstoffelijke wezens tot het stoffelijke? Als vormen van idealisme stellen dat het geestelijke (of goddelijke) 'primair' is ten opzichte van het stoffelijke, wat houdt dat dan in? Als, andersom, materie primair zou zijn, kan daaruit iets immaterieels voortkomen? Enzovoort.

In de volgende paragrafen zijn Woltjers antwoorden te vinden op de meeste van deze vragen. Woltjers ontologische opvattingen komen aan de orde aan de hand van de eerste regels (1–3) van het kerncitaat (→ 2.1). Daarin komt eerst Woltjers visie op de wereld (1a/2a) naar voren: haar bestaan, eigenschappen en orde (1b/3; → 3.2). Vervolgens: de oorsprong van dit alles (2ab; → 3.3). Met deze oorsprong is een basale relatie gegeven: de wereld als schepping heeft God als Schepper. Deze oorsprongsrelatie tussen God en de wereld krijgt bij Woltjer een specifieke invulling, omdat hij daarbij de 'Gods Woord (den Logos)' ter sprake brengt: die vervult een centrale rol, bij de primordiale schepping, en sindsdien. Woltjers opvattingen over deze goddelijke Logos vullen daarom de rest van dit hoofdstuk. Eerst nog afgezien van het geschapene (→ 3.4): hoe onderscheidt Woltjer tussen Gods innerlijke Logos (zijn rede of *raad*) en zijn uitgaande Logos (zijn Woord en wil); hoe ziet hij hun onderlinge verhouding, en die tot God zelf? Maar tenslotte ook met het oog op het geschapene (→ 3.5): hoe verhouden zich de innerlijke (→ 3.5.1) respectievelijk de uitgaande Logos (→ 3.5.2) tot de wereld? Binnen een van de hier onderscheiden verhoudingen van Logos en wereld (→ c. *Het ideële en het reële*) bijvoorbeeld, blijkt, hoe Woltjer zich de hiervoor genoemde 'graden van realiteit' indenkt.

## 3.2 De wereld

In het kerncitaat brengt Woltjer de wereld, de geschapen dingen, ter sprake. Zijn visie op de dingen, hun zijn of bestaan, hun eigenschappen en aard, hun relaties en onderlinge orde, bespreek ik in deze paragraaf.

### 3.2.1 De wereld bestaat

Het kerncitaat zet in bij een wereld, onafhankelijk van de waarnemende mens. Wat rekt Woltjer tot deze wereld? Zelf beschouwt hij als *de* 'vraag van de ontologie: wat is?'<sup>5</sup> Volgens hem – in visie en formulering onmiskenbaar gevormd door *Genesis* 1 –

hebben de geschapen dingen hun eigen aard,	onafhankelijk van onze waarneming	(1ab)
en is de wereld door het Woord Gods toebereid,	voordat de mens geschapen werd	(2ab)

<sup>5</sup> EdP msK 294; vgl. 284 ('het werkelijk bestaande').

Woltjer formuleert de *dingen* en de *wereld* hier parallel (ondanks hun verschillende syntactische rol: subject respectievelijk object), net zoals *geschapen* en *toebereid* (1a/2a), en de zinsdelen 'onafhankelijk van onze waarneming' en 'voordat de mens geschapen werd' (1b/2b). Deze parallelie maakt aannemelijk dat Woltjer met 'de geschapen dingen' en 'de wereld' naar hetzelfde verwijst.<sup>6</sup> De parallel van de tweede zinshelften (1b/2b) heeft een ander karakter. Ze betekenen niet hetzelfde, maar (2b) kan men lezen als onderbouwing voor (1b). De wereld van 'de geschapen dingen' gaat *chronologisch* aan de mens *vooraf* ('voordat'), en *daarom* moet de eigen aard van de dingen wel *onafhankelijk* zijn ten opzichte van deze later verschijnende, hen waarnemende mens. De betekenis van het *toebereiden* of *scheppen* komt in 3.3 aan de orde; nu eerst: wat verstaat Woltjer onder 'de geschapen dingen', en: wat beweert hij door ze onafhankelijk van onze waarneming te noemen? Afsluitend twee complicaties in het spreken over mens en wereld, en over wat er zoal (on-)geschapen zou zijn.

### *De dingen*

In de rede *Ideëel en Reëel* maakt Woltjer duidelijk wat hij onder *dingen* verstaat. Een ding (Latijn: *res*), het reële, of beter: iets reëls, is 'wat *is*', een *zijnde*; 'zijn attribueert is alleen *het zijn*'.<sup>7</sup> Woltjer bedoelt daarmee dat dit iets *bestaat*, realiteit heeft.<sup>8</sup> Wat het zijn betreft, blijkt elders een nuance. Veranderingen veronderstellen volgens hem *het zijn*, omdat het altijd gaat om 'veranderingen aan of in iets, dat dus bestaan moet'.<sup>9</sup> Al is *zijn* en *bestaan* hier nog steeds verwisselbaar, Woltjer verwijst met 'het zijn' van iets naar een ten opzichte van veranderingen ervan *blijvend* bestaan. De nuance van *zijn* als *blijvend* bestaan roept de vraag op hoe volgens hem veranderingen zelf zijn of bestaan: bestaan ze in mindere mate (→ 3.5.1, d)? Duidelijk blijft: ook een ding, dat veranderingen doormaakt, bestaat.

Wat bestaat er zoal? Bestaan, re-aliteit, zegt Woltjer, bezitten niet alleen stoffelijke dingen (water, dieren), maar ook onstoffelijke of *geestelijke*, zoals bewustzijn of gedachten – dus ook voorstellingen, begrippen, beweringen en kennis.<sup>10</sup> Op de (mogelijk abstracte) *inhoud* van begrippen of beweringen kom ik aan het eind van deze paragraaf terug. Maar Woltjer schrijft in elk geval realiteit toe aan begrippen, ideeën, beweringen.<sup>11</sup>

Al deze stoffelijke en onstoffelijke dingen hebben onderling weer relaties:<sup>12</sup>

tusschen de stoffelijke dingen onderling en de geestelijke dingen onderling bestaan verschillende verhoudingen en werkingen, die, omdat ze met dezelfde noodzakelijkheid bestaan [als de dingen zelf], in dit opzicht evenzeer realiteit bezitten als die dingen zelf.

<sup>6</sup> Vgl. bijv. BNL 152 ('De wereld, die onze zinnen waarnemen, [-]. Alle dingen').

<sup>7</sup> IR:VRV 184 resp. (182–)183. ► Vgl. Krings 1982:31 (*ens* [zijnde] en *res* bij Thomas van Aquino).

<sup>8</sup> IR:VRV 186

<sup>9</sup> EdP msK 282

<sup>10</sup> IR:VRV 185

<sup>11</sup> IR:VRV 189

<sup>12</sup> IR:VRV 185–186



Woltjer zal hier niet willen beweren dat *alles* wat bestaat, *noodzakelijk* bestaat. Hij bedoelt: relaties hebben dezelfde ontologische status als objecten. Eigenschappen, voorstellingen en begrippen bezitten allemaal, net zo goed als planten en dieren, lucht en licht hun eigen realiteit, ‘even noodzakelijk, even stellig en even zeker’.<sup>13</sup> Niet alleen dingen (materieel of niet), maar ook hun relaties (‘verhoudingen en werkingen’) delen in dit *noodzakelijk* bestaan, en hebben *daarom* evenzeer *realiteit*. Hoe Woltjer noodzaak ook precies opvat (*de re* of *de dicto*<sup>14</sup>) en verbindt met realiteit, voldoende biedt hier de omschrijving: noodzakelijk is wat zich steeds op dezelfde wijze voordoet, bij gelijke omstandigheden. Het evenzeer realiteit bezitten geldt ‘in dit opzicht’, dat wil zeggen in dit noodzakelijk bestaan. In andere opzichten kunnen dingen of hun relaties wel verschillen, zoals in mate van realiteit (→ 3.5.1, d), of zelfs ‘niets zijn’. Woltjer geeft zelf hier als voorbeeld een spiegelbeeld. Dat is een ‘afhankelijk zijn’: het ontstaat door werkingen, afhankelijk van andere dingen (ik vul in: licht, voorwerp, spiegel, oog). Maar het *is* wel, *evenzeer* als die andere dingen. Vanwege de afhankelijkheid heeft zo’n spiegelbeeld volgens Woltjer *minder* realiteit dan het voorwerp, het origineel.<sup>15</sup> Hij wijst ook op een afgodsbeeld. Als voorwerp van goud of hout is het wel *iets*, maar in de ogen van Jesaja is het tegelijk *niets*, omdat zo’n beeld net zo weinig vooruitziet, doet of zegt als de schijngod waar het voor staat.<sup>16</sup>

Betekent dit dat Woltjer met *de dingen* (inclusief hun relaties) verwijst naar *alles* wat bestaat? In het kerncitaat beperkt hij zich expliciet tot ‘de geschapen dingen’, stoffelijk (water, land) of niet (bewustzijn, gedachten). Daarmee veronderstelt hij een Schepper. *Geschapen* dingen moet men dan echter niet te strikt opvatten als dat deel van het universum waarvan Woltjer God in de meest directe zin als Schepper zal beschouwen, zoals ongerepte natuur of sterrenstelsels ver weg, in onderscheid tot door mensen veroorzaakte veranderingen in de wereld, zoals voortgebrachte artefacten. Woltjer beoogt hier geen onderscheid tussen natuurlijke, *direct door God* geschapen dingen, en dingen *door mensen* gevormd of gemaakt. De uitdrukking ‘geschapen dingen’ omvat beide categorieën. Waar de mens ingrijpt in een natuurlijke leefomgeving, ondergaat deze veranderingen, er ontstaan artefacten. Dit ingrijpen veronderstelt voorhanden, bestaand materiaal.<sup>17</sup> Dit materiaal heeft, om op Woltjers kerncitaat te variëren, al vóór de menselijke werkzaamheid een ‘eigen aard, onafhankelijk’ van het menselijk ingrijpen, en deze eigenschappen (zoals de structuur van houtsoorten) kunnen zich aan ‘onze waarneming’ vertonen tijdens dit ingrijpen, of ook nog altijd in het gevormde resultaat. Die menselijke resultaten

<sup>13</sup> IR:VRV 186

<sup>14</sup> Vgl. ‘Necessity’, in *CDPh*; maar vgl. → 3.5.1 (d), criterium x.

<sup>15</sup> Zie → 3.5.1 (d), criterium ii.

<sup>16</sup> IR:VRV 186n4 (verwijzing naar *Jesaja* 41:29).

<sup>17</sup> Vgl. EdP tSL 112 (‘niet scheppend in eigenlijke zin’); vgl. Ratzsch 2001:6 (‘artificiality’).

vallen ook onder ‘de geschapen dingen’, zoals Woltjer ook natuurlijke ontwikkeling (met verandering van eigenschappen) nergens uitsluit.<sup>18</sup>

Regelmatig heeft Woltjer het kortweg over ‘de dingen’ om naar dit geschapene te verwijzen. Ook nieuwtestamentische auteurs schrijven onbekommerd over ‘alle dingen’, wanneer ze geschapen dingen bedoelen.<sup>19</sup> Toch gaan zij, en ook Woltjer, ervan uit dat alles wat bestaat meer omvat dan het geschapene: ook het ongeschapene. Ongeschapen is volgens hem allereerst de Schepper zelf. Hij acht Hem reëel, en werkzaam, onder andere in het scheppen. Reëel en ongeschapen acht Woltjer vervolgens ook wat bij God hoort, ‘de onzienlijke dingen Gods’:<sup>20</sup> zijn vermogens en eigenschappen zoals – Woltjer verwijst impliciet naar *Romeinen* 1:20 – zijn ‘eeuwige kracht en Goddelijkheid’, en ook zijn *ideeën*, waarnaar de schepselen als ‘letteren’ verwijzen. Aannemelijk is dat hij binnen het reële, het bestaande, een *tertium* naast het ongeschapene en het geschapene uitsluit. Met de uitdrukkingen ‘de geschapen dingen’ en ‘de wereld’ verwijst Woltjer dus naar alles wat bestaat en geschapen is.

#### *Onafhankelijk bestaan*

Het punt dat Woltjer allereerst wil maken is dat de dingen hun *eigen aard* (1a) hebben, onafhankelijk van menselijke (‘onze’) waarneming (1b). Woltjer is ontologisch realist. Hij gaat uit van een aan de menselijke geest externe wereld, *het transsubjectieve*: een wereld die ten opzichte van een menselijk kennend subject een transcendent bestaan heeft – een *eigen* bestaan, onafhankelijk van de mens, van zijn waarnemen of kennen (of van zijn ‘willen en voorstellen’).<sup>21</sup>

Wat voert Woltjer voor deze positie aan? Twee dingen: een argumentatie ontleend aan *Genesis*, en een argumentatie gebaseerd op *common sense*. Binnen het kerncitaat beschrijft hij dat de wereld haar orde en eigenschappen al gekregen *heeft* voordat de mens geschapen is (2b), ook al *vertoont* ze haar eigenschappen inmiddels wel aan de mens (3). Het *voordat* gebruikt Woltjer als een van zijn argumenten voor het van de mens onafhankelijke bestaan van de wereld (1b). Dat er al veel *wereld* bestond voordat mensen verschenen, is Woltjer gemakkelijk toe te stemmen. Maar zelf verwijst hij met zijn *voordat* specifiek naar de scheppingsdagen in *Genesis* 1, die hij historisch-chronologisch opvat.

<sup>18</sup> EdP msK 327; vgl. 370; IR:VRV 210–211, 215. Zie over *aard* → 3.2.2 (ii). ► Woltjer denkt hier primair aan natuurlijke ontwikkeling (niet aan Dooyeweerdiaanse *ontsluiting* onder menselijke invloed).

<sup>19</sup> *Romeinen* 11:36, *Kolossenzen* 1:16, *Openbaring* 4:11; zie o.a. BNL:VRV 175, *Eenheid* 45, *Int* 6, IR:VRV 181, 199, 217–218, *LieW* 5.

<sup>20</sup> IR:VRV 182 (met ‘letteren’ verwijst Woltjer naar het *boek der natuur* uit ‘onze belijdenis’, NGB art. 2, dat *Romeinen* 1:20 noemt). ► Plantinga 1980:143 acht ook bijv. getallen ongeschapen; zie het slot van deze subparagraaf.

<sup>21</sup> EdP msK 326, 330 (‘transsubjectieve’), IR:VRV 204, WOU:VRV 119 (‘buiten’); vgl. WM:VRV 239, WWb 231–232, CNS 27 (‘de natuur zelve’); EdP msK 274 (‘willen en voorstellen’); WWb 248 (‘kennen’) – en ‘metaphysical realism’, in *CDPh*. ► Vgl. ‘eigen’ in ‘sovereiniteit in eigen kring’ (dat de onafhankelijkheid van kringen benadrukt).

Hun volgorde impliceert dat allerlei dingen zijn ontstaan, bestaan hebben gekregen (licht en land, flora en fauna), voordat de mens het licht zag en het bestaan van die dingen constateert. In zoverre ‘de wereld eerder geschapen is dan de mens’, ontstonden ook haar eigenschappen voordat mensen bestonden.<sup>22</sup> De mens verschijnt als ‘laatkomer’ op het toneel van een al bestaande, en *dus* onafhankelijk van hem bestaande wereld.

Dit beroep op *Genesis* past bij Woltjers opvatting dat ‘ons weten van eene buiten ons bestaande wereld’ niet ‘naar den laatsten grond der logica te bewijzen, doch evenmin te weerleggen’ valt.<sup>23</sup> Maar het is niet het enige dat hij aanvoert om zo’n buiten ons bestaande wereld te verdedigen. Immers, al geeft de logica hier geen uitsluitel, wel valt onder andere te constateren:<sup>24</sup>

Niemand onzer twijfelt er aan, dat wij buiten elkander in volle werkelijkheid bestaan.

Voor dit besef bestaat volgens hem ook zonder sluitend bewijs ‘voldoende grond’:<sup>25</sup>

Een algemeen menselijk besef leert een ieder dat er een objectief buiten ons bestaande wereld is en dat ons kennen op die objectieve wereld betrekking heeft; dat wij haar kennen. [...] Het algemeene besef, waarnaar *ieder mensch*, wijsgeer of niet, wetenschappelijk, of niet wetenschappelijk, handelt en denkt, kan een voldoende grond wezen om verzekerd te zijn van het bestaan dier wereld.

Het beroep op *Genesis* 1 is volgens Woltjer zelfs een niet noodzakelijk extra: genoemd algemeen menselijk besef kan al voldoende grond leveren. Al schuift hij zo de bewijslast naar wie van een niet-onafhankelijk bestaan van de wereld uitgaat, hij gaat toch ook zelf in op tegenwerpingen van bijvoorbeeld Berkeley.<sup>26</sup> Met deze erkent hij dat ook dromen de indruk wekken dat iets ‘van buiten’ ons treft. Maar, aldus Woltjer, dat zegt alleen iets over *die* speciale toestanden van ons bewustzijn. Bovendien, zoals onder de kenleer nog aan de orde zal komen, erkent hij dat een veelheid aan gewaarwordingen in ons bewustzijn tot een eenheid moeten worden samengevoegd om ons van een ‘ding’ als geheel bewust te kunnen worden. Toch<sup>27</sup>

weet *een ieder* en kan niemand het loochenen, dat het niet een willekeurige daad van onze geest is, wanneer wij die gewaarwordingen aan de werking van één ding, van eene eenheid, op ons toeschrijven; wij kunnen ons elk oogenblik daarvan overtuigen door die eenheid, *dat ding buiten ons*, op ons bewustzijn te laten inwerken, door de zinnelijke waarneming.

<sup>22</sup> EdP msK 273 resp. WWb 247 (‘in de wereld reeds’).

<sup>23</sup> WWb 248; vgl. 236–237, 245.

<sup>24</sup> IR:VRV 189

<sup>25</sup> WWb 245 (cursivering toegevoegd).

<sup>26</sup> EdP msK 457vv. en IR:VRV 196; vgl. Hartmann (EdP msK 266v.).

<sup>27</sup> IR:VRV (196–)197 (cursivering toegevoegd); vgl. 207; OvK:VRV 48, en *Eenheid* 44.

Het getuigenis der zinnelijke waarneming aangaande het bestaan der dingen *buiten ons*, is dus zeker en vast; kan het voor het verstand niet worden verklaard, het wordt als primitief feit van het bewustzijn aangenomen.

De algemeenheid van deze *common sense* ('ieder'), al laat Woltjer dat impliciet, betreft niet ieder individueel mens, laat staan iemand met specifieke beperkingen, maar de mens-in-het-algemeen. Het gaat over mensen die normaal ontwikkelde cognitieve vermogens hebben en daar normaal gebruik van maken.<sup>28</sup> Dat *common* en *normaal* elkaar hier veronderstellen is volgens deze *common sense*-benadering een acceptabele circulariteit.<sup>29</sup> Over zo'n gewoon bewustzijn neemt Woltjer aan:<sup>30</sup>

Tegelijk met de gewaarwording van kleur en vorm ontstaat het bewustzijn dat ze buiten ons bestaan.[–] Bij helderen en klaren toestand van ons bewustzijn objectiveren wij de kleuren, vormen, enz. niet, indien wij althans onder objectiveren eene actie van onzen geest van binnen naar buiten verstaan; rechtstreeks, zonder actie van het denken, hebben wij het bewustzijn van een objectief, buiten ons aanwezig bestaan [–] van datgene wat wij gewaarworden als buiten ons zijnde. Een reël bestaan niet alleen van ons zelve, maar ook van iets dat buiten ons is, is tegelijk met het bewustzijn gegeven.

### *Twee complicaties*

Als volgens Woltjer de wereld dus onafhankelijk van de mens bestaat, nog eenmaal: wat omvat deze wereld nu precies? Zijn antwoord 'de geschapen dingen' is immers niet vrij van complicaties. Op twee daarvan ga ik in: op de positie van de mens en op abstracte denkinhouden. Eerst: waarom zet Woltjer in het kerncitaat de mens tegenover de wereld? Is de mens volgens hem niet evenzeer geschapen (2b), en in die zin deel van de wereld? Echter, het kerncitaat als geheel draait om de kwestie: hoe is menselijk kennen mogelijk? Daarom functioneert de mens hier als *subject* van waarnemen (en kennen), en de wereld als *object* daarvan. Ook in die zin geldt dat de mens deel van die wereld is en ook zichzelf tot *object* van waarnemen of kennen nemen kan. Zichzelf: niet alleen zijn eigen lichaam (het stoffelijke), maar ook bijvoorbeeld zijn eigen gedachten (het onstoffelijke). Zelfbewustzijn speelt bij Woltjer zelfs een prominente rol.<sup>31</sup> In het kerncitaat beperkt Woltjer zich echter tot de mens als *subject* van kennen.

Gecompliceerder ligt een tweede vraag: al vallen *gedachten* onder het geschapene, hoe

<sup>28</sup> Vgl. hierna → 3.2.2, iii (a) individuele en soortelijke eigenschappen.

<sup>29</sup> Zie o.a. Wolterstorff 2004:96–99. Vgl. EdP msK 270 ('zo is nu eenmaal ons geestelijk organisme').  
► Vgl. Van Praags verzet tegen de antipsychiatrische kritiek op het onderscheid gezond/ziek (De Reus 2011:86; vgl. → 3.2.2, noot 89 en 3.4, noot 198).

<sup>30</sup> IR:VRV 195–196; vgl. 207 en WOU:VRV 119 ('door het haar eigen bewustzijn [–] erkent zij [–] werkelijkheid buiten zich').

<sup>31</sup> O.a. TuW 10; BNL:VRV:156 ('hem, die op zich zelve acht geeft'); IR:VRV 198 ('zelfbewustzijn'), 201, 211–212 ('onze ideeën [–] als objecten'); OddS 81; EdP msK 235.

zit het met de *inhouden* ervan? Neem abstracte zaken, waaronder in elk geval getallen vallen, naast geometrische figuren of patronen, universalia<sup>32</sup> (eigenschappen, soortaanbuidingen) of proposities (inhouden van beweringen) zoals natuurwetten. Hoe tref ik in de geschapen wereld bijvoorbeeld getallen aan? Hebben *abstracta* een bestaan? En zo ja, is dit een geschapen bestaan? Woltjers teksten worden hiermee snel overvraagd. Ik beperk me tot natuurwetten en logische wetmatigheden.

Is nu de natuurwet zelf geschapen of niet? Ook al kunnen mensen Gods ideeën niet *rechtstreeks* leren kennen, ‘geschapen dingen’ zijn wel waarneembaar. En daarin vallen onder andere natuurwetten op als regelmatigheden. In Woltjers visie heeft primair God een idee met betrekking tot de bedoelde wetmatigheid, en een natuuronderzoeker secundair.<sup>33</sup> De natuurwet als zijn of haar gedachte verwijst naar een geschapen wetmatigheid. Maar God heeft de wetmatigheid bedacht en in het geschapene opgenomen. De bedoelde wetmatigheid kent dus een geschapen versie (*in re*, in de externe, geschapen wereld, buiten de gedachten van de onderzoeker) en een ongeschapen origineel (*ante rem*, vóór de zaak), als idee, gedachte en inhoud daarvan, in Gods bewustzijn (en ten derde een geschapen kopie *post rem*, als idee in het menselijk denken).<sup>34</sup> Anders dan de wetmatigheid zelf (en de idee die daarover bij onderzoekers kan ontstaan), maakt het ongeschapen origineel (uiteraard) geen deel uit van ‘de geschapen dingen’. Met meer precisie komt in → 3.5.1 (a) ter sprake *hoe* het ideële (hier: de natuurwet) dan *in rebus* ligt – niet als een aparte substantie – en hoe het zich verhoudt tot de goddelijke idee. Hier concludeer ik: het ‘objectieve’ *geschapen* bestaan van een natuurwet (buiten de geest van de natuuronderzoeker), is een reëel, maar indirect bestaan, afhankelijk van het bestaan van de dingen waarin de wetmatigheid zich voordoet; Woltjer zou zeggen: de dingen waarin God deze wetmatigheid uitdrukt.

Deze conclusie is uit te breiden voor geometrische patronen, eigenschappen en soorten. Dat maakt Woltjer echter niet tot nominalist. Hij is niet alleen ontologisch realist met betrekking tot het extramentaal bestaan van dingen, hij is *ook* ontologisch (metafysisch) realist wat betreft universalia. Volgens Woltjer bestaat de idee van de soort werkelijk – in God zelf. Hierna zal bovendien blijken dat hij de idee van de soort zelfs primair acht ten opzichte van die van elk individu (→ 3.2.2, iii (a)).

Hoe zit het nu met een *logische* wetmatigheid, zoals “A is niet niet-A”, het *principium (non) contradictionis*? *Fysisch* noodzakelijk kan men immers onderscheiden van *metafysisch* (hier: logisch) noodzakelijk. Is dit principe nu geschapen of niet? Woltjer gaat hier niet op in. Plantinga zal het geschapen karakter ontkennen, omdat volgens hem dergelijke abstracte objecten nooit een begin van bestaan hebben.<sup>35</sup> Laat zich hierover een mening

<sup>32</sup> IR:VRV 184–186. Hoe universalia en abstracta zich verhouden, blijft hier onbesproken; vgl. ‘abstract entity’, in *CDPh*.

<sup>33</sup> WWb 248

<sup>34</sup> IR:VRV 218, en 226 (‘ante rem’, ‘in re’); vgl. WWb 248 (‘niet [–] God [–] als het onbewuste’), 249.

<sup>35</sup> Plantinga 1980:143 (m.b.t. getallen; hier en elders noemt hij echter ook andere abstracte objecten uit

van Woltjer reconstrueren? Hij gaat in elk geval ervanuit dat de goddelijke Logos *redelijk* is.<sup>36</sup> Onder die redelijkheid verstaat hij meer dan trouw aan bepaalde discursief-logische principes. Hoe logische wetmatigheden zich tot deze goddelijke aard verhouden, is een vraag die hier weer te ver gaat. Duidelijk is wel dat Woltjer de *idee* van redelijkheid, net als de *idee* van schoonheid ongeschapen acht, iets van goddelijke oorsprong. *Binnen* de idee van redelijkheid hebben ook logische wetmatigheden een plaats. Men kan daarom zeggen dat ze vallen onder ‘de dingen Gods’, die ter sprake kwamen in het begin van deze subparagraaf. Ook het principe van non-contradictie zou Woltjer mijns inziens dus ongeschapen kunnen noemen. Ook als hij zo’n logische wetmatigheid zelf (of de *idee* van een natuurwet) goddelijk had genoemd (wat hij bij mijn weten niet doet),<sup>37</sup> dan zou hij daarmee niet verwijzen naar een vorm van goddelijkheid naast of boven God zelf.

Wetmatigheden van getallen (in de wiskunde onderzocht) vertonen overeenkomsten met deze logische wetmatigheden; getallen zelf hebben een eigensoortigheid die niet gemakkelijk te vergelijken is met een van de hierboven behandelde categorieën. De complicatie van de abstracte denkinhouden is inmiddels echter voldoende geïllustreerd. Nagegaan is, met meer detail dan bij Woltjer zelf, welke dingen de *wereld* omvat. In de volgende twee subparagrafen zal naar voren komen welke ontische verschijnselen deze bestaande wereld volgens het kerncitaat ‘vertoont’ (3): eigenschappen respectievelijk orde.

### 3.2.2 De wereld heeft eigenschappen

De wereld bestaat volgens het kerncitaat

in die orde [–] en met die eigenschappen [–], die zij ons nu vertoont... (3)

De wereld *vertoont* volgens Woltjer *orde* en *eigenschappen*. In de volgende paragraaf (→ 3.2.3) komt de *orde* aan bod. Hier ga ik eerst kort in op de uitdrukking ‘zij [–] vertoont’ (aan *ons*, mensen), vervolgens uitgebreid op de door Woltjer bedoelde eigenschappen. Hij legt zelf verband tussen *eigenschappen* en de *eigen aard* van dingen (1a).<sup>38</sup> Waarop doelt de uitdrukking *eigen aard*, en hoe verhoudt deze aard zich tot diverse soorten eigenschappen van de dingen?

... zij [–] vertoont...

Met het werkwoord *vertonen* personifieert Woltjer niet het subject ‘de wereld’; persoonlijk is wel het meewerkend voorwerp: de mensen (‘ons’), toeschouwers met bewustzijn,

---

‘the Platonic swarm’; 125). Vgl. Maccovius’ onderscheid van *hypothetische* en *absolute* noodzakelijkheid: de eerste hangt af van Gods bevel (2009:63).

<sup>36</sup> WL:VRV 46 (‘redelijk [–] eeuwigen Logos’); zie → 4.4.2, noot 222.

<sup>37</sup> Vgl. wel: BNL:VRV 153 (‘de goddelijke gave der verbeelding’).

<sup>38</sup> IR:VRV 183 (‘de eigenschappen, den aard’).

aan wie de wereld een ‘vertoning’ biedt, een schouwspel (een *theatrum gloriae dei*).<sup>39</sup> Woltjer gaat uit van een *correlatie* tussen ‘de thesis van het menselijk bewustzijn en de anti-thesis van het objectieve zijn’ (en van hun ‘synthesis in de Goddelijke wijsheid’).<sup>40</sup> Deze correlatie acht Woltjer echter niet symmetrisch, alsof bewustzijn en wereld een vergelijkbare inbreng hebben. Immers, het grammaticale subject van *vertonen* is ‘de wereld’. Al is deze geen persoon, ze is wel de drager van genoemde orde en eigenschappen – hoe menselijke waarneming vervolgens ook functioneert. Constituerend voor wat vertoond wordt zijn primair de dingen zelf met hun eigen aard: de eigenschappen horen bij de dingen, de wereld. Vandaar: *de wereld* vertoont.

Woltjer vult zijn inzet bij een wereld-die-bestaat (→ 3.2.1) hier nader in. Al vertoont deze wereld, misschien wel door toedoen van de mens, óók wanorde of disharmonie,<sup>41</sup> en al zijn zintuigen mede bepalend hoe een mens eigenschappen waarneemt of kent<sup>42</sup> – hier zegt Woltjer dat buiten het kennende subject in ieder geval orde en eigenschappen bestaan. Deze orde en eigenschappen hebben dus niet enkel een *epistemische* status of functie *binnen* het menselijke kenproces (zoals *qualia*, hoedanigheden, als ‘fenomenologische inhoud’<sup>43</sup>), maar een *ontische* status, onafhankelijk van dat menselijk kenproces.

Wat nu de vertoonde *eigenschappen* betreft, Woltjer benoemt (i) de *verscheidenheid* van dingen via zijn aandacht voor (ii) hun *onderscheiden aard*. Om hem met meer precisie te begrijpen ga ik ten slotte na welke (iii) onderscheiden *soorten eigenschappen* hij hier op het oog heeft.

#### (i) Verscheidenheid

Met de *eigen aard* van dingen (1a) en de *eigenschappen* van de wereld (3) thematiseert Woltjer de diversiteit van de werkelijkheid. ‘Niet slechts vele realiteiten zijn er, maar *velerlei*’, noteert hij, er is ‘velerlei realiteit, velerlei zijn’.<sup>44</sup> De wereld bestaat uit veel, maar ook uit veel *verschillende* dingen (een typisch neocalvinistisch aandachtspunt<sup>45</sup>). Met *realiteiten* – meervoud; dus niet *bestaan* in het algemeen – verwijst Woltjer naar *zaken die* bestaan: dingen. Die zijn veelsoortig; ze vertonen kwalitatieve verschillen: hun eigenschappen verschillen; dingen hebben onderscheiden ‘qualiteiten’.<sup>46</sup> Deze ‘qualiteiten der

<sup>39</sup> Calvin; zie Schreiner 1991 (*The Theater of His Glory. Nature & Natural Order in the Thought of John Calvin*). ► Vgl. Van Eck 2013:115 (de wereld als theater, bij John Donne, die zich op Thomas van Aquino beroept).

<sup>40</sup> LeW 23; → 3.2.3.

<sup>41</sup> WWb 247

<sup>42</sup> EdP msK 326–327; zie → 5.6.1.

<sup>43</sup> Zie ‘qualia’, in *CDPh*.

<sup>44</sup> IR:VRV 185 (cursivering toegevoegd).

<sup>45</sup> Bijv. EdP msK 144, tsL 78 (‘geen gelijkvormigheid’); vgl. Kuypers denken in kringen (1880) en zijn verzet tegen *eenvormigheid* als ‘vloek van het moderne leven’ (1869).

<sup>46</sup> EdP msK 256 (‘qualiteiten’ = eigenschappen).

dingen' definieert Woltjer als 'onder gelijke omstandigheden constante werkingen, die ze op elkaar of op een waarnemend subject oefenen'.<sup>47</sup>

Woltjer noemt hier als eerste onderscheid dat tussen stoffelijke en geestelijke dingen. Maar ook binnen elk van die twee *orden*<sup>48</sup> is weer diversiteit – onderling verschil in 'verhoudingen en werkingen',<sup>49</sup> in eigenschappen, in aard van dingen. Woltjer somt een rijtje op. Dat eindigt bij (stoffelijke) 'planten en dieren' waarvan goed is in te zien dat ze een eigen aard hebben die verschilt van bijvoorbeeld die van *licht* of *lucht*. Met deze verscheidenheid in stoffelijke dingen vergelijkt hij dan de verscheidenheid in geestelijke dingen, zoals eigenschappen, voorstellingen of begrippen (door Woltjer zelf hier genoemd). Hij richt zich hier op ideële, met het *kennen* verbonden geestelijke zaken. Elders noemt hij ook niet-ideële geestelijke zaken, zoals gevoelens of dromen, of geestelijke wezens zoals engelen of God. Allerlei soorten geestelijke 'dingen' beschouwt Woltjer als reël (wat niets zegt over de realiteit van de *inhoud* van een droom, of van *elke* godheid waarnaar mensen verwijzen), maar elk weer op hun eigen manier.<sup>50</sup>

Zoo hebben de eigenschappen der dingen, [daarnaast] *onze* [individuele, subjectieve] voorstellingen, [en] de *algemeene* [universele, objectieve] begrippen, realiteit; maar deze realiteit is voor ieder dezer naar zijn eigen aard; de eigenschappen bestaan als eigenschappen, de voorstellingen als voorstellingen, de begrippen als begrippen, geheel zooals planten en dieren, lucht en licht hunne eigene realiteit bezitten [–].

Woltjer zegt hier (a) dat naast de dingen zelf ook eigenschappen daarvan en ook onze voorstellingen en begrippen *realiteit* hebben; en (b) dat elk daarvan die realiteit heeft 'naar zijn eigen aard', *sui generis*.<sup>51</sup> Wie *realiteit* vervangt door *bestaan*, leest aan het eind van het laatste citaat: 'zoals planten [enz.] hun eigen bestaan bezitten'. Vanwege dat *eigene* is duidelijker om 'hun eigen *manier van bestaan*' te lezen, hun *bestaanswijze*: planten bestaan als planten, niet als dieren; lucht als lucht, enzovoort. En dat geldt dus ook voor onstoffelijke, ideële zaken zoals eigenschappen en begrippen.

## (ii) Onderscheiden aard

Wat bedoelt Woltjer met *aard*? Aard of soort omschrijft hij als 'het blijvende onder de verandering van het individuele'.<sup>52</sup> Neem een (dierlijk of menselijk) embryo. Het *blijvende* sluit dan 'vorming en ontplooiing van hetgeen potentieel gegeven is in het embryo' niet uit, maar in. Het *blijvende* is (hier) het soort-eigene, inclusief de soort-eigen dynamiek

<sup>47</sup> EdP msK 370

<sup>48</sup> EdP msK 255

<sup>49</sup> → 3.2.1, noot 12 (IR:VRV 185).

<sup>50</sup> IR:VRV 186 (cursivering en verduidelijking toegevoegd); vgl. → 3.2.1 (slotlinea's).

<sup>51</sup> Vgl. IR:VRV 206.

<sup>52</sup> UCT 76 (waarbij hij verwijst naar *Genesis*).



van de ontwikkeling van bijvoorbeeld embryo tot volwassene.<sup>53</sup> In die zin is deze *aard* niet statisch, anders, voegt Woltjer toe, dan bijvoorbeeld goud, water of lucht: die ‘komen niet langs een ontwikkelingsgang tot stand; zij zijn wat zij zijn, terstond volkomen’. Ten opzichte van de *normale* ontwikkeling van een embryo zijn individuele afwijkingen mogelijk.

De uitdrukking *naar hun aard* ontleent Woltjer aan *Genesis* 1 (SV). De uitdrukking komt daar tien keer voor.<sup>54</sup> Bomen brengen vrucht of zaad voort *naar hun aard*. God schept vissen en vogels *naar hun aard*. Op het land verschijnen wild, vee en kruipende dieren *naar hun aard*.<sup>55</sup> Calvijn parafraseert de uitdrukking als ‘naar de eigenaardigheid van iedere soort’.<sup>56</sup> Calvijn beveelt in dit verband meteen de fysica en andere wetenschappen aan: die kunnen helpen om de eigenaardigheid (*proprietas*) op te sporen van allerlei soorten (ook niet-levende) zaken.

De *aard* van geschapen dingen vat Woltjer, met Calvijn, op als het eigenaardige ervan, het eigene, het typische, het karakteristieke, het wezenlijke. In de levende natuur verwijst Woltjer met *aard* dus naar de verzameling van soort-eigen, soort-onderscheidende eigenschappen. De uitdrukking gebruikt Woltjer opnieuw wanneer hij de naamgeving van diersoorten aanhaalt (*Genesis* 2): Adam, die ‘de dieren waarnam en door de waarneming terstond kende *naar hunne aard*’<sup>57</sup> – een toevoeging van Woltjer die niet in *Genesis* 2 zelf voorkomt.

#### EXCURS – AARD EN SOORT

De met ‘naar hun (haar) aard’ vertaalde uitdrukking geeft de Septuagint (LXX) in het Grieks weer als *kata genos* [*kai kath’ homoioosin*], ‘naar zijn soort [en gelijkenis]’. Dezelfde weergave komt voor bij de diersoorten in Noachs ark en in de wetgeving over reine en onreine diersoorten.<sup>58</sup> De uitdrukking, die steeds flora of fauna betreft, contrasteert in *Genesis* 1 met wat over de mens gezegd wordt: die wordt geschapen naar Gods ‘beeld en gelijkenis’ (LXX: *kat’ eikona* [*hēmeteran* (ons)] *kai kath’ homoioosin*). De eigenheid van de mens verwijst naar God, op een of andere manier. Hoe veelsoortig andere levende wezens ook zijn, de eigenheid van geen van hen draagt *dit* goddelijke stempel.

<sup>53</sup> IR:VRV 215; vgl. 211.

<sup>54</sup> Cassuto 1961 [1944]:40–41; vgl. Blocher 1984 [1979]:33.

<sup>55</sup> De verzen 11–12 (3x), 20–21 (2x) en 24–25 (5x).

<sup>56</sup> WL:VRV 30 (Woltjer vertaling); *Inst* 2.2.16 (‘secundum uniuscuiusque generis proprietatem, quam ei creationis lege attribuit [die Hij haar door de wet der schepping heeft toebedeeld]’; ‘in physicis, dialecticis, mathematicis’; cursivering toegevoegd). In WL:VRV 21n2 geeft Woltjer aan de 1559-herdruk van Brunswijk 1869 te citeren.

<sup>57</sup> WL:VRV 25 (cursivering toegevoegd); vgl. BNL:VRV 154 (naamgeving); Kok 2007:60.

<sup>58</sup> *Genesis* 6 en 7; *Leviticus* 11 en *Deuteronomium* 14; vgl. Boersema 1997:55.

Gegeven de tekstreceptie sinds de Septuagint is het verbinden van ‘aard’ en ‘soort’ niet ongerijmd. Woltjer zelf schrijft dat hij op grond van zijn historische lezing van *Genesis* 1 ‘geen bezwaar [ziet] er gevolgtrekkingen uit af te leiden ook voor het biologische begrip >soort<’, al hoeft daarmee ‘de opvatting van Linné nog niet juist te zijn.’<sup>59</sup> Deze kanttekening om niet met een direct beroep op *Genesis* 1 Linnaeus’ opvattingen te verdedigen, is vanuit Woltjers culturele context goed te begrijpen. Immers, Linnaeus’ soortbegrip in de biologie veronderstelt afgrenzing en constantie van soorten. Precies deze twee aspecten kwamen in de negentiende eeuw onder vuur te liggen vanwege de *ontwikkelingsleer* (evolutie). Bovendien, voegt Woltjer zelf toe, is de uitleg van *Genesis* 1 zelf ook geen sinecure. ‘De uitlegging van zulk een oud en kort verhaal over zulke geweldige gebeurtenissen zal natuurlijk allerlei moeilijkheden ontmoeten.’ Woltjer benoemt die moeilijkheden niet, maar hem is duidelijk dat de joodse schrijver(s) en redacteurs bij ‘hun aard’ niet een gesystematiseerd biologisch soortbegrip à la Linnaeus voor ogen hadden, laat staan aan een nog recenter opgekomen en gecompliceerder soortbegrip.

Uiteraard onderscheidde men ook in het oude Nabije Oosten soorten. Een doornstruik bracht geen druiven voort en dus geen druivenstruiken, maar nieuwe doornstruiken.<sup>60</sup> Een boom plant zich voort met zaad of vrucht ‘naar zijn aard’: boomsoorten dragen eigensoortige vruchten of zaden. Een boer zag soorten gewassen ‘reproducing themselves after their likeness by means of seed’.<sup>61</sup> Ook dieren hebben hun reproductieve eigenaardigheden die per soort verschillen: zo erven soortkenmerken over. Kortom, planten- en dierensoorten verschillen waar de eigen *aard* verschilt, waar de *soorteigenschappen* verschillen.<sup>62</sup>

Bij de mens klinkt in *Genesis* een andere wending: die is geschapen ‘naar Gods beeld’, en verwekt zonen ‘naar zijn beeld’.<sup>63</sup> Het soortspecifieke van planten en dieren, hun aard, is verbonden met blijvend herkenbare onderlinge verscheidenheid. Het mens-specifieke blijkt eveneens overerfbaar. *Genesis* 5 vermeldt de vader/zoon-relatie; in *Genesis* 1 staat in de ontstaansrelatie van de mens op de plaats van de vader: God (*Elohim*) zelf; en het specifiek-menselijke heet: (Zijn) *beeld*.<sup>64</sup>



<sup>59</sup> WWb (235–)236

<sup>60</sup> Van Selms 1989:13, met verwijzing naar *Matteüs* 7:16.

<sup>61</sup> Cassuto 1961 [1944]:41 (‘likeness’: vgl. *homioiosis* (LXX)).

<sup>62</sup> EdP msK 144–145, tsL 78–79

<sup>63</sup> *Genesis* 1:26,27; 5:1,3; vgl. *Lukas* 3:38.

<sup>64</sup> Terzijde blijft hier hoe deze interpretatie zich verhoudt tot die van de mens als beeld in de heiligste ruimte (om te beginnen: Eden) van een door God gebouwde kosmos-als-tempel.

Niet alleen soorten flora en fauna hebben elk een eigen aard. Bij *dingen* in het algemeen kan Woltjer eveneens van aard en eigenschappen spreken,<sup>65</sup> ook bij anorganische dingen:<sup>66</sup>

Dood zijn ze niet, anorganische dingen, maar zij *leven* niet, zij zijn *apsucha*, zielloos. Toch hebben ze hun eigen aard en wezen.

In dat zielloze of levenloze verschilt het anorganische, het levenloze, van het levende, zoals planten en dieren. De term 'aard' kan men in het anorganische echter niet zonder meer als 'soort' lezen. Het begrip *soort* wordt dan oneigenlijk; in elk geval staat het niet meer tegenover het individuele:<sup>67</sup>

In de anorganische wereld, waar trouwens het begrip *soort* in zijn eigenlijke betekenis geene toepassing kan vinden, bestaat het [individuele] niet.

Toch kan Woltjer ook binnen de anorganische wereld spreken van 'enkele dingen', enkelvoudig voorkomende, afzonderlijk te onderscheiden zaken, zoals de zon, onderscheiden van de *soort* sterren.<sup>68</sup> Ook bij zulke dingen kan men volgens hem spreken van een eigen *aard* of *wezen* (wat hij onder *wezen* verstaat volgt hieronder). Als in het anorganische wel 'enkele dingen' voorkomen, waarom verliest het soortbegrip volgens Woltjer dan zijn eigenlijke betekenis? Hij zal *soort* in eigenlijke zin *biologisch* opgevat hebben: per soort leidt reproductie door individuen dan tot herkenbare continuïteit van de soort. Omdat reproductieve vaardigheden in de levenloze wereld ontbreken, identificeert Woltjer *aard* daar met het *wezen* van iets: de verzameling wezenlijke eigenschappen ervan, blijvende kenmerken, onderscheiden van allerlei veranderlijke, toevallige of individuele eigenschappen.<sup>69</sup> In die zin hebben ook anorganische materialen een eigen aard of wezen. Kalk kan men onderscheiden van zand, en soorten zand onderling.

Omdat in de kenleer (het kennen van) het *wezen* van iets terugkomt, hier slechts kort iets over Woltjers visie daarop – vooral met het oog op de verscheidenheid in de *anorganische* wereld. Ons 'idee van wezen als dat wat bestendig is' (het wezenlijke of blijvende) ziet hij al bij Aristoteles.<sup>70</sup> Zelf geeft hij een meer door zijn scheppingsvisie gestempelde omschrijving. Dankzij die visie, zegt hij,<sup>71</sup> kan hij zowel (ontologisch) realist als idealist zijn: 'de dingen bestaan' (realisme), 'omdat God ze gedacht heeft', en ze daarom

<sup>65</sup> IR:VRV 183 ('de eigenschappen, den aard'); WW'b 248 (m.b.t. wetenschap).

<sup>66</sup> LeW 18; vg. WL:VRV 24 ('den aard en het wezen der dingen').

<sup>67</sup> IR:VRV 215 (1896)

<sup>68</sup> EdP msK 344

<sup>69</sup> Vgl. IR:VRV 213–214; UCT 76 (het voorbeeld van kalk en zand is niet van Woltjer).

<sup>70</sup> EdP msK (434–)435; vgl. → 5.2.

<sup>71</sup> EdP msK 344

‘de uitdrukking zijn van Gods gedachten’ (idealisme). Daarom is het *wezen* van dingen ‘zoals ze zijn naar Gods wil’ – en dat is dus tegelijk, in termen van de vorige zin, zoals ‘God ze gedacht heeft’ (een omschrijving die bij Woltjer ook op individuele essenties betrekking heeft).

Heel het waarneembare is volgens Woltjer opgebouwd uit *stof*. Hij verwijst met *stof* naar de kleinste, ondeelbare materiedeeltjes of *eerste elementen*.<sup>72</sup> Heeft ook deze stof een *aard*? Ja, in de zin van: wezenlijke eigenschappen. Woltjer noemt dan ‘uitgebreidheid en weerstand’, en vooralsnog ook ondeelbaarheid<sup>73</sup> (al was hem bekend dat atomen (‘on-deelbaren’) deelbaar waren gebleken; anders dan Kant vermoedde hij op een dieper niveau een nieuw soort ondeelbare elementaire deeltjes; ook overweegt hij dat volgens een nieuwere opvatting (Ostwald) materie ‘een in de ruimte samengeordende groep van verscheidene energieën’ is (energievelden), wat het ‘verschil tussen kracht en stof’ compliceert; later gebruikt hij de term *krachtsubstantie*<sup>74</sup>). Of deze ‘eerste elementen’ onderling verschillen door ongelijkheid in andere wezenlijke eigenschappen – daarover spreekt Woltjer zich niet uit. Maar eigenschappen hebben ze; ook *stof* heeft een eigen *aard*, onderscheiden van die van *geest* (of ook van *kracht*),<sup>75</sup> en deze eigenschappen maken ‘alle relatien’<sup>76</sup> mogelijk die zich in ‘de wereld der stoffelijke dingen’ voordoen:<sup>77</sup>

De stof is geschapen, opdat daaruit de wereld der stoffelijke dingen zou worden opgebouwd; met het oog daarop zijn haar de kwalitatieve en quantitatieve *eigenschappen* gegeven die haar kenmerken; alle relatien die wij door de zinnelijke waarneming leeren kennen zijn potentieel in haar gegeven.

Al gaat Woltjer hierop niet zelf dieper in, in deze lijn is goed denkbaar dat (identiek veronderstelde) elementaire materiële deeltjes zich op onderscheiden manieren onderling verbinden dankzij hun eigenschappen – zoals tegelijkertijd aanwezige, maar onderscheiden vermogens tot onderlinge aantrekking. Door onderscheiden verbindingen worden dan ongelijksoortige ‘stoffelijke dingen’ opgebouwd, die vervolgens weer hún relaties aangaan, enzovoort.

Woltjer reserveert (zij het niet consequent) de term *materie* voor de *idee* van stof:<sup>78</sup> voor Gods gedachte (en wil) hoe de elementaire stof zou zijn. Ook deze stof heeft dus niet altijd bestaan. Dan zou naast God iets anders ook eeuwig bestaan, terwijl Woltjer veel gewicht hecht aan de eenheid van de oorsprong van alles – de Schepper.<sup>79</sup> De Schepper gaat

<sup>72</sup> IR:VRV 212–213 (‘niet tot in het oneindige deelbaar’); EdP msK 369 (‘eerste elementen’).

<sup>73</sup> EdP msK 371 resp. 369 (1905); vgl. IR:VRV 213.

<sup>74</sup> EdP msK 364, 370 (‘bewegende kracht’); 437, 464–465 (1913–1914).

<sup>75</sup> EdP msK 303; vgl. IR:VRV 208–209, 213–214.

<sup>76</sup> IR:VRV 213

<sup>77</sup> IR:VRV 212 (cursivering toegevoegd); vgl. → 3.5.1, b.

<sup>78</sup> IR:VRV 212, 214; WWb 248. (Alleen waar relevant volg ik dit onderscheid tussen stof en materie.)

<sup>79</sup> Zie bijv. *Eenheid* 45.

aan het stoffelijke vooraf. Het stoffelijke heeft niet 'een in zichzelf eeuwig, maar een afhankelijk bestaan'.<sup>80</sup> De Schepper bedacht en schiep het met bepaalde eigenschappen.

Concluderend: in de levende (organische) natuur verwijst Woltjer met 'eigen aard' naar soortspecifieke eigenschappen; in de levenloze (anorganische) wereld verwijst de 'eigen aard' naar 'wezenlijke grondeigenschappen' van iets. Met de 'eigen aard' (1a) van 'geschapen dingen' verwijst hij naar de kenmerkende eigenschappen ervan, het wezen, niet alleen van de biologische soorten, maar ook van individuele (levende of levenloze) dingen. Deze conclusie roept de vraag op: verwijst hij ook met de 'eigenschappen' (3) van 'de wereld' naar deze kenmerkende (wezenlijke of soortspecifieke) eigenschappen?

*(iii) Soorten eigenschappen*

Over welke soorten *eigenschappen* (3) heeft Woltjer het? Een inventarisatie van opties, beperkt tot soorteneigenschappen die bij Woltjer zelf hier en daar ter sprake komen:

- (a) individuele en/of soortelijke eigenschappen;
- (b) essentiële en/of accidentele eigenschappen;
- (c) primaire en/of secundaire eigenschappen;
- (d) kwantitatieve en/of kwalitatieve eigenschappen.

Welke soorten eigenschappen kan Woltjer in het kerncitaat op het oog hebben? Combinaties hiervan? Sommige soorten wel, andere niet? Hij gaat hoogstens terloops in op dergelijke onderscheiden soorten eigenschappen. Door die terloopse aanwijzingen na te gaan, komt ik tot een afbakening van de soorten eigenschappen waarop Woltjer in het kerncitaat doelt.

*(a) individuele en soortelijke eigenschappen*

Volgens Woltjer is het individuele niet on-wezenlijk, maar primair wezenlijk is het soortelijke. Dat leidt hij af uit zijn visie op de schepping: God bedacht voor soorten bepalende principes. Daaruit volgt, aldus Woltjer in een toespraak over het gymnasiumvak Geschiedenis, dat in een 'Christelijke beschouwing' (hier specifiek van de geschiedenis)<sup>81</sup>

niet het individuele, niet het afzonderlijke en zinnelijke waarneembare *in de eerste plaats* het wezenlijke is, maar de wereld, de mensheid, de volken, de geslachten. Niet dat zij het individuele niet rekt [in tel heeft; RN], maar dat individuele wordt bepaald door zijnen aard en deze aard wordt bepaald door [-] een onstoffelijk en juist daardoor wezenlijk en blijvend principe. [-] Die aard of soort wordt [in Genesis 1] beschreven als het blijvende onder de verandering van het individuele. En voor een mensch treedt dit nog veel duidelijker aan het licht, als gemaakt naar Gods

<sup>80</sup> BNL:VRV 152

<sup>81</sup> UCT 76-77 (cursivering toegevoegd).

beeld, dat dus als de grond van het menselijk wezen boven het individuele zijn bestaat. Geheel het organische leven ontwikkelt zich derhalve naar typen, die door den Schepper zijn vastgesteld vóór nog één der individuen bestond; historisch is dus dit algemeene eerder dan het individuele.

Hoewel de kenleer hier nog niet aan de orde is, vult het volgende citaat deze beschouwing nader in:<sup>82</sup>

Het individuele wordt gekend door de idee, [–] zij [de idee] toont het wezen, tegenover het toevallige, het accidenteele; zij omvat het blijvende tegenover het tijdelijke. [–] Momenten die *ten opzichte van de idee* [‘die in *de soort* is gegeven’] accidenteel zijn, maken het individuele uit.

Tegelijk wil Woltjer de betekenis van het individuele dus niet uitvlakken, integendeel:<sup>83</sup>

Naarmate de soort hoger staat in trap, krijgt het individuele meer betekenis. In de anorganische wereld [–] bestaat het niet; in de plantenwereld wordt het wel gevonden; en het treedt sterker in ’t licht, naarmate de veelheid der relatien, in de idee der soort gelegd, grooter is; in de dierenwereld is daardoor de betekenis van het individuele wederom grooter dan in het plantenrijk. Van geheel eenige betekenis is echter het individuele in de menschenwereld.

De betekenis van het individuele neemt toe naarmate de hoeveelheid relaties toeneemt die de soort eigen is, aldus Woltjer – een mogelijke omschrijving van complexiteit. Bovendien staat de mens. Bij mensen, kan men ter aanvulling op Woltjer zeggen, heeft zich het individuele, het *afzonderlijke*, verdiept tot een binnen de schepping unieke (‘eenige’) variant: het individuele heeft dan het karakter van het unieke, *persoonlijke* – dat volgens Woltjer zelf bij uitstek uitkomt in denken en willen, en dat hij hierboven verbindt met de mens ‘als gemaakt naar Gods beeld’.<sup>84</sup>

Mogelijke vragen die deze citaten oproepen daargelaten (zie ook bij (b) hierna): Woltjer spreekt in elk geval van een *aard* – een verzameling *soortelijke* eigenschappen; tegelijk leest hij het individuele af aan die eigenschappen die daarvan afwijken – *individuele* eigenschappen.<sup>85</sup> Deze individuele eigenschappen acht hij veranderlijk of accidenteel ten opzichte van het ‘wezenlijk en blijvend principe’ dat de soort-eigenschappen bepaalt. Daarmee ontkent hij het individuele geen eigen ‘betekenis’ (al kent deze gradaties), maar noemt hij het weloverwogen: niet ‘*in de eerste plaats* het wezenlijke’.

<sup>82</sup> IR:VRV 214–215 (cursivering toegevoegd).

<sup>83</sup> IR:VRV 215–216 (zie onder (ii) hierboven; → noot 67).

<sup>84</sup> Vgl. *Int* 6 (‘persoonlijk denkend en willend’).

<sup>85</sup> IR:VRV 224 (‘eigenaardigheeden’).

## (b) essentiële en accidentele eigenschappen

De voorgaande citaten bevatten naast het onderscheid soort/individu ook dat van wezenlijk/accidenteel (bijkomstig). Toegepast op eigenschappen valt deze laatste tweedeling niet samen met die van soortelijke/individuele eigenschappen. Immers, waar het onderscheid individu/soort volgens Woltjer niet opgaat (in het anorganische), hebben stoffen (zoals zand) wel wezenlijke eigenschappen. En wat als het individuele wel een rol speelt? Woltjer geeft als opvatting van Aristoteles:<sup>86</sup>

Ieder ding afzonderlijk is dat wat het is, door zichzelf en voor zichzelf, en is dus een wezenlijk zijn (*ousia*) of substantie.

Aansluitend verwoordt Woltjer zijn eigen visie, waarmee hij niet het ‘wezenlijk zijn’, maar het ‘door zichzelf en voor zichzelf’ corrigeert:

De dingen hebben [–] één voor één (*kath’ hekasta*) hun zijn en wezen in den Logos, en dat ten opzichte van de stof zowel als van de vorm, geheel.

Ik concludeer dat Woltjer individuele essenties aanneemt,<sup>87</sup> maar zou hij de daaraan verbonden individuele eigenschappen ook wezenlijk noemen? Hij noemt ze (zie hiervoor) *accidenteel* ‘ten opzichte van’ de idee van de soort. Het past goed bij Woltjers denken dat hij een eigenschap die het unieke, individuele van iets of iemand aangeeft, tegelijk ook wezenlijk zou noemen (zoals het hebben van de combinatie van *déze* naam, geboorteplaats, -datum en -tijd). Een dergelijk *tegelijk* (bijkomstig én wezenlijk) kan Woltjer zelfs gebruiken om zowel het *zijn* als het *niets zijn* van eenzelfde ding te verdedigen:<sup>88</sup>

Zoo kan een ding tegelijk iets zijn en niets zijn, *naar de relatie* is waarin het opgevat wordt. Een afgod is niets voor zoover hij geacht wordt tot den mensch in goddelijke relatie te staan, maar is iets voor zoover hij goud, zilver, hout, een afgestorven mensch, een booze geest is.

Als Woltjer accidentele eigenschappen ook wezenlijk kan noemen, maar individuele eigenschappen niet soortelijk, en dit laatste onderscheid ook niet overal van toepassing acht, is duidelijk dat het eerste onderscheid van het tweede verschilt, en een eigen belang heeft. Bijvoorbeeld om te begrijpen waarin het *abnormale* verschilt van het *normale*<sup>89</sup> –

<sup>86</sup> msPed 78; ook voor het volgende citaat (waarbij Woltjer uit *Kolossenzen* 1:17 citeert); vgl. → 3.5.2, noot 402.

<sup>87</sup> Vgl. ‘essentialism’, in *CDPh*.

<sup>88</sup> IR:VRV 186 (cursivering toegevoegd).

<sup>89</sup> IR:VRV 208, 214; vgl. → 3.2.1, noot 29).

zoals ouders of artsen bij kinderen zich geen zorgen maken over *individuele* ontwikkelingen, maar over wat daarin afwijkt van hun idee hoe een *normale* ontwikkeling verloopt.

(c) primaire en secundaire eigenschappen

Woltjer geeft een korte bespreking van eigenschappen waarin hij primaire en secundaire eigenschappen ter sprake brengt, met aandacht voor de historie:<sup>90</sup>

Vroeger nam men een zeker getal “algemene eigenschappen” aan der lichamen of ook wel der dingen, of ook wel van materie. Galilei bijvoorbeeld nam als eigenschap der dingen aan begrenzing, [–], grootte, soort [–], beweging, [–] en getal. Alle andere eigenschappen waren volgens hem van deze afhankelijk (bijvoorbeeld kleur). Ze waren haar werkingen op het waarnemend subject. Hij geeft dus een onderscheiding als de scholastici leerden in primaire en secundaire eigenschappen, een verdeling, die men ook bijvoorbeeld bij Lucretius reeds vindt. [–] Deze leer der algemene eigenschappen heeft men echter reeds lang opgegeven. De qualiteiten der dingen zijn *de onder gelijke omstandigheden constante werkingen, die ze op elkaar of op een waarnemend subject oefenen*. Met de omstandigheden kunnen ook de eigenschappen veranderen, verwisselen.

Volgens Woltjer vat Galilei algemene eigenschappen op als wat men primaire noemde – eigen aan het ding zelf. Woltjer kritiseert het verlaten van het onderscheid tussen primaire en secundaire eigenschappen niet; het gecursiveerde is juist goed als zijn eigen definitie op te vatten. Wanneer hij aansluitend de eigenschappen van *materie* zoekt, is het volgens hem dan ook een andere vraag waar het om gaat:<sup>91</sup>

hebben de atomen, of liever, heeft de materie *op zichzelf* eigenschappen? Of ontstaan deze door verschillende ligging, schikking, hoeveelheid der elementaire delen, atomen?

Hij bespreekt enkele voorstellen en komt dan zelf voorzichtig en zonder gebruik van de term *primair* tot de hierboven (aan het slot van ii) al aangehaalde conclusie:<sup>92</sup>

Men zal uitgebreidheid en weerstand als de wezenlijke grondeigenschappen der materie moeten aannemen.

Met de uitdrukking ‘wezenlijke grondeigenschappen’ zijn we terug bij (b). Door zelf, terecht of niet, te zwijgen over primaire eigenschappen komt Woltjer er niet op terug dat hij de (veroorzaking van de) eigenschappen toeschrijft aan de dingen zelf: de eigenschappen of *werkingen* behoren tot de eigen aard van de dingen, hoe verschillend ze ook inwerken op onderscheiden subjecten.

<sup>90</sup> EdP msK 369–370; vgl. EdP msK 449 (Lucretius: *coniuncta*, samenstellingen; en *eventa*, werkingen).

<sup>91</sup> EdP msK 370 (cursivering toegevoegd).

<sup>92</sup> EdP msK 371



(d) kwantitatieve en kwalitatieve en eigenschappen

Blijven we bij het voorbeeld van stof (materie), onder andere daaraan onderscheidt Woltjer ‘qualitatieve en kwantitatieve eigenschappen’.<sup>93</sup> Onmiddellijk helder is het onderscheid niet. Uitgebreidheid en weerstand zijn beide eigenschappen die men kwantitatief kan uitdrukken, maar onderling kwalitatief onderscheiden. Ook het kunnen aangaan van relaties, het kunnen uitoefenen van werkingen of kracht zijn kwalitatieve eigenschappen die Woltjer in dezelfde context<sup>94</sup> noemt over materie.

Legt men deze diverse soorten eigenschappen naast het kerncitaat, dan is alleen uit te sluiten dat Woltjer daar *primaire* en *secundaire* eigenschappen onderscheidt (c). Wel hebben soortelijke én individuele, wezenlijke én bijkomstige, kwalitatieve én kwantitatieve eigenschappen alle soms zijn aandacht. Woltjers *primaire* kentheoretische interesse, die het citaat stempelt, ligt intussen vooral bij de wezenlijke, soortelijke, kwalitatieve eigenschappen.

### 3.2.3 De wereld heeft orde

*The similitudo of God in his effect resides in the ‘good order’ of the whole of creation.*<sup>95</sup>

Naast *eigenschappen* die de wereld vertoont, noemt Woltjer *orde* (3). Een definitie van *orde* geeft hij hier of elders niet. Aan het slot van deze subparagraaf kom ik daarom op het begrip *orde* terug. Eerst gaan we stapsgewijs na hoe Woltjer komt tot zijn opvatting van een teleologische orde. Plausibel is om te beginnen, dat hij naast de eigenschappen *van* dingen nu de orde *tussen* de dingen ter sprake brengt, en dus denkt aan hun *relaties* (al kennen dingen zelf ook *modificaties*,<sup>96</sup> eigenschapsveranderingen, die ordelijk kunnen verlopen). Vaak zet Woltjer naast elkaar *dingen* (met hun eigenschappen) en *relatiën* daartussen (en ook tussen eigenschappen).<sup>97</sup> Ook noemt hij naast *eigenschappen* van de dingen hun ‘onderlinge betrekkingen en verhoudingen’.<sup>98</sup> Via hun onderlinge relaties en verhoudingen hangen de dingen samen: ze vormen een *samenstel*, een samenhang,

<sup>93</sup> Zie onder (ii) hierboven; → noot 77.

<sup>94</sup> IR:VRV 212

<sup>95</sup> Te Velde 2006:127

<sup>96</sup> EdP msK 255

<sup>97</sup> EdP msK 137, tsL 74 (‘dingen en verhoudingen’), msK 255 (‘dingen’, ‘verhoudingen’); IR:VRV 217 (‘dingen en individueel en in hunne veelvuldige relaties’), BNL:VRV 152 (‘individuele zijn’, ‘verhoudingen’), LeW 23 (‘wezen, in orde’); vgl. IR:VRV 187 (‘rangschikking’, ‘bepaald zijn’).

<sup>98</sup> EdP msK 305 (‘eigenschapsbegrip’, ‘relatiebegrip’); IR:VRV 181 (‘krachten, werkingen en eigenschappen’), 185 (‘verhoudingen en werkingen’ tussen dingen), 201–202 (‘werkingen en verhoudingen’), 212 (‘dingen [–] eigenschappen [–] relatiën’).

die Woltjer onder andere op biologisch vlak kan omschrijven als een ‘systeem, d.w.z. de verhouding van de individuen tot de soort, van de soorten onderling en tot het geheel’.<sup>99</sup>

Een dergelijke samenhang kan echter veel meer soorten relaties omvatten dan alleen biologische verhoudingen. De dingen in het algemeen bestaan immers niet op zichzelf, zegt hij elders, maar vormen<sup>100</sup>

een geordend geheel, een *kósmos*, een *mundus*, een bouwwerk of een kunstwerk. [–] In de eerste plaats vertoont zij ons een eenheid. [–] De aarde werkt op de maan, en de maan op de aarde. Maar òn aarde òn maan oefenen weer hun invloed uit op de andere delen van het planetensysteem, en omgekeerd. Het planetensysteem is weer een deel van een groter systeem, enzovoort. Deze werking der stofmassa’s op elkaar geschiedt naar de vaste wetten der mechanica. Op de aarde zelf is weer het plantenrijk afhankelijk van de anorganische en organische stoffen, het dierenrijk weer van het plantenrijk, de mens weer van beide [–]. Iedere plant, ieder dier is weer op zichzelf een wonderlijke eenheid in een onnaspeurlijke veelheid van delen, geordend en werkend naar een vast plan binnen zekere grenzen van variatie. [–] Om aan te tonen dat er samenhang in de wereld is in ruimte en tijd en causaliteit, in de heerschappij van wet en orde, is het niet nodig aan te nemen [–], dat alles wat geschiedt in de natuur door één formule zou worden beheerst. [–] Het feit nu staat vast, dat er een kosmos is, niet een chaos, een geordende samenhang der dingen, en de vraag verlangt antwoord: vanwaar die samenhang?

Orde staat tegenover chaos, chaotisch gedrag van dingen of in de relaties tussen dingen (inclusief die tussen eigenschappen, werkingen, en tussen relaties onderling). Nu doet zich, zeker op het eerste gezicht, aan mensen wel voor wat Woltjer ‘regelloze beweging’ noemt<sup>101</sup> (dingen kennen immers modificaties zonder enige regelmaat, of interacties zonder enig voor mensen waarneembaar patroon). Toch komt de wereld als geheel op Woltjer over als een ‘geordend geheel’, een ‘geordende samenhang’ (aldus het citaat), als een ‘kosmos, die het geheel van alle relatien in het creatuurlijke omsluit’.<sup>102</sup> De kosmos omsluit dingen en hun eigenschappen; ook zij dragen bij aan de geordende aard van de kosmos door een zekere constantie (‘binnen zekere grenzen van variatie’). Maar met het oog op de *eenheid* van de dingen, de *samenhang*, somt Woltjer een aantal onderlinge werkingen en deel-geheel relaties op. Ook deze werkingen en relaties vertonen een dergelijke constantie.

De ‘grenzen van variatie’ zijn bij sommige ruimtelijke en causale relaties vrijwel nihil. Planeten hebben onderlinge posities en oefenen invloed op elkaar uit ‘naar de vaste wetten der mechanica’, hun bewegingen verlopen volgens bepaalde patronen.<sup>103</sup> Ook bij dieren worden ‘instinctieve handelingen’ niet ‘steeds naar [lees: op] dezelfde wijze verricht, maar ze worden binnen zekere grenzen gewijzigd, naar de veranderde omstan-

<sup>99</sup> msPed 78; vgl. EdP msK 229, tsL 125 (‘systeem’).

<sup>100</sup> EdP msK 291–294

<sup>101</sup> EdP msK 454

<sup>102</sup> IR:VRV 214

<sup>103</sup> EdP msK 292 resp. IR:VRV 214.

digheden.<sup>104</sup> Bij alle veranderlijkheid zijn veel dingen, eigenschappen, werkingen, en hun onderlinge relaties of verhoudingen *onveranderlijk*,<sup>105</sup> *blijvend*,<sup>106</sup> voort-durend<sup>107</sup> of *constant*;<sup>108</sup> soms spreekt Woltjer van ‘noodzakelijk’<sup>109</sup> of ‘wezenlijk’.<sup>110</sup> Zonder nu in detail te treden waar Woltjer met al deze termen op doelt, kan men zeggen dat ze allemaal verwijzen naar het niet-chaotische van de bedoelde dingen of relaties.

Relaties zijn veelsoortig, zeker niet alleen *mechanisch*.<sup>111</sup> Van de aanname dat ze op ‘één formule’ te brengen zouden zijn, houdt Woltjer afstand (strikt genomen hangt volgens hem het bewijzen van samenhang niet van die aanname af, maar had hij de aanname gedeeld, dan had hij daarmee deze samenhang krachtig kunnen onderstrepen).<sup>112</sup> Woltjer onderscheidt relaties ‘in de ruimte en in de tijd, van logische, van causale en van modale aard’.<sup>113</sup> Vormen van orde nemen mensen waar in de ruimtelijke positionering van dingen (planetenstanden) en in het optreden van gebeurtenissen of processen in de tijd (‘gelijktijdigheid’<sup>114</sup>), maar ook in het kunnen trekken van conclusies (als deze planeet zich nu hier beweegt, dan is hij straks daar<sup>115</sup>). Bepaalde oorzaken hebben bepaalde gevolgen (causale relaties). De Duitse logicus en filosoof Sigwart, aan wie Woltjer deze typen relaties ontleent, bedoelt met *modale* relaties de niet-causale verhoudingen waarmee het subject tot een object staat:<sup>116</sup> *verlangt* het subject ernaar? *kent* hij het? wil hij het bereiken? hoe *waardeert* hij het? Denkt men aan het *planetenstelsel*, dan functioneren in Woltjers visie ruimte, tijd en causaliteit niet alleen als begrippen in een *beschrijving* daarvan, maar het zijn eigenschappen van de planeetbewegingen zelf – een beweging met een waarneembare orde. Ook modale relaties verwijzen naar werkelijke relaties tussen een subject en een object.

Woltjer kent meer relaties die doorgaans ordelijk zijn, zoals genoemde relaties tussen ‘individu en soort, en tussen soorten onderling’ (laten we deze relaties hier nu *biologisch* noemen),<sup>117</sup> deel/geheel-relaties en relaties tussen middelen en doelen.<sup>118</sup> Van een sa-

<sup>104</sup> EdP msK 313

<sup>105</sup> IR:VRV 214 (m.b.t kracht); vgl. msPed 58, EP msK 284, 305.

<sup>106</sup> ZW 18

<sup>107</sup> Vgl. msPed 78

<sup>108</sup> EdP msK 370

<sup>109</sup> Bijv. IR:VRV 186; msPed 77.

<sup>110</sup> Bijv. UCT 76.

<sup>111</sup> EdP msK 247, tsL 134; msK 272, 276, 294–295 (in onderscheid van ‘organisch’). ▶ Vgl. Bavinck, GD II:570–571 (‘verband is velerlei: [–] geenszins [enkel] mechanisch’).

<sup>112</sup> EdP msK 293 (opgenomen in het citaat hierboven).

<sup>113</sup> EdP msK 255

<sup>114</sup> EdP msK 247, tsL 134

<sup>115</sup> Vgl. IR:VRV 210 (met Hertz).

<sup>116</sup> Christoph von Sigwart (1830–1904). Sigwart 1889:30 (typen relaties), 45 (omschrijving van ‘modale’ relaties); vgl. EdP msK 257, waar Woltjer zelf Sigwart (pas) noemt, daar m.b.t. begrippen.

<sup>117</sup> msPed 78 (hierboven).

<sup>118</sup> EdP msK 307–308

menhang van allerlei geordende relaties komt hij vervolgens tot een specifieke invulling van de orde van de wereld: het is een *teleologische* orde. Hij redeneert als volgt. Tussen deel/geheel-relaties en middel/doel-relaties legt hij een verband dat zowel in natuurlijke als kunstmatige verschijnselen kan optreden. Neem bijvoorbeeld ‘de doelmatigheid der organen, lichaamsbouw, levenswijze, voeding en voortplanting in de dierenwereld.’<sup>119</sup> Woltjer observeert:<sup>120</sup>

Wat we doen, wanneer we een horloge, een drukpers, of een ander samengesteld werktuig beschouwen, nl. de orde der delen toeschrijven aan de bedoeling van een ordenend verstand, datzelfde doen we ook, wanneer we de loop der hemellichamen nagaan en de bouw der planten, dieren, enzovoort. In het planten- en dierenrijk zijn het vooral de organen die voor de spijsvertering dienen en alles, wat zo het instandhouden der individuen en der soorten dient, dat ons noopt tot de erkenning van een plan, een doel, en het gebruiken van middelen tot bereiking van dat doel. Maar niet alleen daar, maar in de gehele natuur zien we het een met het ander in zulk een verband van samenwerking staan, dat we gedrongen worden tot denken aan een plan, dat uitgewerkt wordt, een doel waarnaar gestreefd wordt, en zo aan een geest, die zich dat doel stelde.

Een *doel* veronderstelt intentionaliteit, meer specifiek: een doelgerichte wil. Daarmee verschilt het van een *eindtoestand*, zoals de damptoestand waarop het koken van water uitloopt.<sup>121</sup> Gerichtheid op een doel of aangelegd-zijn op iets anders ziet Woltjer onder andere in de delen van het menselijke *organisme*, die meewerken ‘om de volle wasdom van het geheel te bewerken.’<sup>122</sup> Heel de leefbaarheid van de wereld (klimaat, voedsel, ...) voor levende wezens vat Woltjer op als een door God bedoelde, teleologische samenhang.

Een speciaal voorbeeld van deze mens- en wereldomvattende teleologie vormt het menselijk kennen. Woltjer beschouwt de wereld en het menselijke kennen als ‘op elkan-der aangelegd’.<sup>123</sup> Eduard von Hartmann noemt dit menselijk kennen een *teleologie* – iets wat niet mechanisch verloopt, maar ‘steeds door de rede geleid wordt’.<sup>124</sup> Bij deze rede denkt deze neokantiaan aan het redelijk bewustzijn van de mens met zijn ‘bewustzijns-vormen’. Door bij rede hier *ook* aan de *goddelijke* rede te denken, kan Woltjer veel meer verschijnselen zien als teleologisch, als opkomend uit een redelijke, doelgerichte wil. Er zijn immers allerlei processen die geen sturing krijgen vanuit menselijke rede of een dierlijk soort denken – zoals de manier waarop een plant groeit. Die groei kan men niettemin interpreteren als ‘werking naar een voorafgemaakt bestek’ – een volgens Woltjer ‘gewet-

<sup>119</sup> EdP msK 312; vgl. msK 206–208, tsL 112–113 en → 3.5.1 (b) en (c).

<sup>120</sup> EdP msK 307–308. ▶ Vgl. Kant, KdrV B722–723 (‘*intellectus archetypus*’); B725–726 (‘nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff)’).

<sup>121</sup> EdP msK 205, tsL 112 (‘*finis*’).

<sup>122</sup> EdP msK 207, tsL 113; vgl. msK 308. ▶ Vgl. Thomas, ST I.q19.a5, ad 1 (‘*unus esse propter aliud*’; cursivering toegevoegd). Dooyeweerd onderscheidt naast deel/geheel-relaties diverse soorten enkaptsche relaties.

<sup>123</sup> LeW 22

<sup>124</sup> EdP msK 272–273; Woltjers’ invulling: 273–274.

tigd antropomorfisme' voor goddelijke bedoelingen en hun verwerkelijking.<sup>125</sup> Door het 'verband van samenwerking', de 'orde der delen' worden we immers net als, volgens bovenstaand citaat, bij een horloge of drukpers, *gedrongen* een 'ordenend verstand' aan te nemen – een 'Denker'.<sup>126</sup> Woltjer concludeert: heel de wereld kent een 'teleologische wereldorde' – al zijn er delen die daarmee strijden. Ondanks dat soort delen dat vragen oproept en vaak onbeantwoord laat, neemt de correlatie van de kennende mens en de kenbaarheid van de wereld, en van veel orde daarbinnen, binnen deze geordende wereld een opvallende plek in.

Woltjer citeert Hartmann ook wat twee andere vormen van orde betreft, verbonden met deze 'teleologische wereldorde'. Deze zelfde orde vertoont zich 'in het licht van het zedelijke' respectievelijk 'religieuze bewustzijn' van mensen als een 'zedelijke wereldorde' respectievelijk een 'religieuze heilsorde'.<sup>127</sup> Zoals Woltjer de *kenbaarheid* van de wereld door mensen toeschrijft aan goddelijke bedoelingen, doet hij dat ook wat deze twee andere vormen van orde betreft. Naast de ruimtelijke, temporele en causale relaties, en naast genoemde biologische relaties, deel/geheel-relaties en doel/middel-relaties, kent Woltjers ontologie dus ook nog modale relaties, waaronder kenrelaties (zoals die tussen mens en wereld), morele relaties (zoals 'eer aan de vrouw bewezen' door mannen<sup>128</sup>) en religieuze relaties (zoals tussen mens en Schepper).

#### *Correlatie met de menselijke geest*

Nu, ten slotte, terug naar het begrip orde zelf. Woltjer noemt diverse vormen van orde. Inderdaad kunnen allerlei soorten orde een mens opvallen. Hebben verschillende soorten orde een gemeenschappelijk kenmerk? Een mogelijke kandidaat is dit 'opvallen' zelf. Het ontdekken van soorten orde is meer iets dat zich aan de menselijke geest *opdringt* dan een zaak van bewust onderzoek of argumentatie. Als Woltjer zich realiseert hoe organen functioneren, spreekt hij immers van een '*gedrongen worden* tot denken aan een plan' – een plan, een vorm van orde met het oog op een doel.<sup>129</sup> Maar ook bij andere vormen van orde is er iets in wat zich voordoet dat 'matcht' met de menselijke geest: met de menselijke geest hebben vormen van orde een of andere correlatie.<sup>130</sup> De hier bedoelde correlatie heeft Ratzsch (2001), ver na en onafhankelijk van Woltjer, als sleutelbegrip ingevoerd in zijn definitie van orde: 'a pattern is an abstract structure which correlates in special ways to mind, or is *mind correlative*' – waarbij *pattern* staat voor welke vorm van orde dan ook.<sup>131</sup> Vormen van orde roepen bij de mens de bewustwording ervan op.

<sup>125</sup> IR:VRV 211

<sup>126</sup> EdP msK 315

<sup>127</sup> EdP msK 273; vgl. msPed 75 ('goddelijke orde [-] voor het zedelijk handelen').

<sup>128</sup> BNL:VRV 174

<sup>129</sup> EdP msK 307–308 (zie het laatste grote citaat; cursivering toegevoegd).

<sup>130</sup> Ratzsch 2001:14–15. Vgl. Plantinga 2011:237, 245–246.

<sup>131</sup> Ratzsch 2001:3 (cursivering DR).

Juist de algemene aard van dit ‘correleren’ maakt deze ‘geestcorrelatieve’ benadering van orde hier bruikbaar: ze ‘vangt’ meer soorten orde dan enkel bijvoorbeeld orde-als-regelmaat (denk aan de juist afwijkende, en daarom opvallende situering van de duim naast de andere vingers). De bruikbaarheid van deze benadering wordt bevestigd omdat Woltjer – in zijn neo-idealistisch gestempelde wijsgerige context<sup>132</sup> – ook zelf de term *correlatie* gebruikt, en wel voor de manier waarop de menselijke geest is aangelegd op het kunnen kennen van de wereld.<sup>133</sup> Bij deze correlatie van orde met de menselijke geest is volgens Woltjer meer gemoeid dan bewustwording, het (willen) kennen van deze orde. Orde laat zich ook met bewondering *voelen*; orde heeft iets van schoonheid.<sup>134</sup> Woltjer zegt het zelf niet met zoveel woorden, maar mogelijk raakt de schoonheid van een specifiek verschijnsel van orde een diepere, onbewuste laag in de menselijke geest, waardoor de zoektocht naar en de bewustwording van de betreffende vorm van orde op gang komt. In elk geval gaat volgens Woltjer ook van andere vormen van schoonheid een *bekoring* uit, zoals van literaire kwaliteit.<sup>135</sup> Ook daar blijken correlaties tussen wat men aantreft en de menselijke geest; door schoonheid die zich aan hem opdringt, wordt deze getroffen (het menselijk bewustzijn kent, kan men zeggen, ook een esthetische orde, naast of in samenhang met de teleologische orde).

Volgens deze Ratzschiaanse interpretatie verwijst Woltjer met *orde* naar een diversiteit aan ‘mind correlative’ vormen van orde, allerlei soorten niet-chaotische relaties die een mens opvallen. Daarbij weet Woltjer uiteraard dat ook de mens in deze geordende wereld allerlei relaties creëert of beïnvloedt. Maar binnen het gebruikte kerncitaat, dat op het menselijk kennen uitloopt, gaat het hem niet om relaties die een mens vormt, maar die hij aantreft – en kan leren kennen. In de loop der tijd ontwikkelen zich zowel de geordende wereld als de menselijke kennis ervan, aldus Woltjer: een ontwikkeling vanaf een oorsprong, en, teleologisch, op weg naar een einddoel (→ 5.8).

<sup>132</sup> Zie → 2.3.

<sup>133</sup> LeW 23 (‘in correlatie’, m.b.t. *zijn* en *bewustzijn*); msPed 58 (‘correlaat’); vgl. EdP msK 275 (‘ook transcendentiaal idealisme’); ‘idealism’, in *CDPh* (‘reality is somehow mind-correlative’) en Jaeger 2012:101, 118 (‘not foreign’), 121 (‘complicity’) 165 (‘correlation’).

<sup>134</sup> Vgl. EdP msK 138, tsL 75 (‘gevoel voor evenredigheid’); vgl. BNL:VRV 153, 156 (‘schoonheid’).

<sup>135</sup> EdP msK 105 (–106), tsL 56 (–57); IR:VRV 232 (‘bekoring’; daar m.b.t. Plato).

### 3.3 De oorsprong van de wereld

*Num ideo credendum non est Deum fecisse mundum, quia iam non facit mundos.*<sup>136</sup>

Vanwaar nu deze externe wereld met haar eigenschappen en orde, wat is hun oorsprong? Volgens de visie die Woltjer in het kerncitaat geeft, met een eigen invulling van *Hebreeën* 11:3 (SV),

... is de wereld door het Woord Gods (den Logos) toebereid (2a)  
(dat is in die orde gebracht en met die eigenschappen voorzien, die zij ons nu vertoont) (3)

In een adem passeren (2a) de schepping (*Genesis* 1) en het *Woord* (vgl. *Johannes* 1). De voltooid verleden tijd van de werkwoorden (de wereld *is toebereid*, in een orde *gebracht*, met eigenschappen *voorzien*) onderstreept dat Woltjer voor deze oorsprong terugkijkt naar een gebeuren ooit, in het verleden.

Woltjer leest aan *Genesis* 1 (→ 3.2.1) een chronologische volgorde af, die steun biedt aan zijn ontologisch realistische opvatting van orde en eigenschappen: de wereld bezat deze al ‘voordat de mens geschapen werd’ (2b). Niet alles begint bij of vanuit de mens. De mensheid heeft een begin, en ook het verleden dat de wereld toen al had, had een begin. Op dit begin doelt hij wanneer hij schrijft dat de wereld ‘is toebereid’. Met dat werkwoord verwijst Woltjer naar een goddelijk scheppen. Daarover nu, met aansluitend aandacht voor de *manier* van scheppen (door spreken), en twee aspecten daarvan die bij Woltjer een belangrijke rol spelen: het gezag van de Spreker en zijn zelfopenbaring in het spreken.

#### *Scheppen als toebereiden*

Het plechtige *toebereiden* past, ook in *Hebreeën* 11 bij een uniek initiatief: scheppen.<sup>137</sup> Het Hebreeuwse werkwoord *bara*’ heeft in de betekenis *scheppen*<sup>138</sup> uitsluitend God als grammaticaal subject. Ook volgens Woltjer zijn mensen niet ‘scheppend in de eigenlijke zin’ (al heeft hij het soms bijvoorbeeld wel over menselijke scheppingskracht).<sup>139</sup> Niet de mens is schepper van zijn wereld, maar God:<sup>140</sup>

zij is zijne schepping, zij heeft hare grond en haar doel alleen in Hem.

<sup>136</sup> Augustinus *GAL* VIII.4 (‘Surely we are not to believe that God did not make the world because He does not make worlds [any more; RN] today’ – 1982c:33; ...voor zover wij weten, zou ik toevoegen).

<sup>137</sup> Vgl. IR:VRV 212, 228, EdP msK 342–343 en ‘toebereiden’ in *WNT*.

<sup>138</sup> Andere betekenissen komen voor, bijv. *Jozua* 17:15 (*pi’el*-vorm, ‘uithouwen’). Vgl. HAL (s.v.). ► Het door Van Wolde (2009) verdedigde *scheiden* als betekenis van *bara*’ blijkt vooral bij haar behandeling van *Genesis* 1:27 gekunsteld, onder andere door de *ad hoc* toevoeging ‘van zichzelf’ (2009:17–18).

<sup>139</sup> EdP msK 187, tsL 101 (en bijv. BNL:VRV 175). Vgl. Walton 2009:38.

<sup>140</sup> WWb 249

Orde en eigenschappen ontstaan niet door de waarnemende mens nu, maar hebben een vóórmenselijke, goddelijke oorsprong. Ook God zelf schept deze wereld niet elke morgen opnieuw (een oud-Egyptische gedachte), laat staan elk *moment* (ook een voorstelling, gangbaar in het oude Nabije Oosten).<sup>141</sup> Het 'is toebereid' is *voltooid* verleden tijd. Anderzijds geeft God, aldus Woltjer, ook 'aan het geschapene niet de kracht om uit zichzelf te blijven bestaan'.<sup>142</sup> Gods blijvende betrokkenheid bij zijn geschapen wereld noemt Woltjer echter geen *scheppen*, geen *creatio continua*, maar *dragen* of 'in stand houden'.<sup>143</sup>

Welke bijzondere kenmerken heeft het scheppen, volgens Woltjer? Allereerst, zoals gezegd, het *subject*: God zelf. De toevoeging 'door het Woord Gods' ('den Logos') strijdt daar niet mee, maar bevestigt dat. Immers geen andere Spreker bedient zich op directe wijze van 'het Woord Gods' dan de Schepper zelf. Woltjer beschouwt God als sprekend, handelend persoon, een 'zelfbewust, persoonlijk denkend en willend Goddelijk wezen'<sup>144</sup> en als zodanig oorsprong van de wereld, van de geschapen dingen, hun onderlinge orde en hun aard of eigenschappen.

Ten tweede valt het (aanvankelijk) on-middellijke, direct<sup>145</sup> bestaan-verlenende *effect* op als kenmerkend voor het scheppen – iets wat het herhaalde '...en het was alzo' (SV) onderstreept. De Schepper begint niet met voorhanden materiaal, maar verleent bestaan aan de dingen: Woltjer gaat uit van een aanvankelijk scheppen *ex nihilo*, uit niets<sup>146</sup> – het eigenlijke scheppen. Daarnaast, tegelijk of aansluitend, komt het verlenen van eigenschappen aan deze dingen en het ordenen ervan. Al *binnen* de beschrijving van *Genesis* 1 schuift het on-middellijke naar de achtergrond. Woltjer onderscheidt niet met zoveel woorden tussen *creatio prima* (van hemel en aarde) en *creatio secunda* (differentiatie binnen het bestaande). Wel legt hij de vinger bij een verschil in beschrijving: enerzijds, hoe planten en dieren geschapen zijn, en anderzijds het voorafgaande licht, zon en maan, en dergelijke:<sup>147</sup>

<sup>141</sup> IR:VRV 214; vgl. → 3.5.1 (c). ► Vgl. Walton 2006:184 ('every morning'), 186 ('the gods [...] reestablishing order day by day and moment by moment'). Vgl. in de islam (Oakley 1984:50, 135n28, 78–79; Jansen 2011:299) en bij processteologen zoals Hartshorne (Richards 2003:161n59; 'a new creation each moment'). Zie ook Jaeger 2012:61 ('no support to occasionalism'; vgl. 56).

<sup>142</sup> WM:VRV 252

<sup>143</sup> Bijv. WL:VRV 28, WM:VRV 252, EdP msK 463. ► Vgl. VdBrink, VdKooi, CD 223v. ('onderhouding (*conservatio*), meeloping (*concursus*) en regering (*gubernatio*); → noot 431); Bavinck, GD II:558 ('concursus'). Voor *providentia* als *creatio continua*: Heppe 1935 [1861]:199, 204–205; Bavinck, GD II:566; VdBrink, VdKooi, CD 198; vgl. Schaeffer 2006 (§5.4.3). Vgl. Wolterstorff 1995:118–119 (*sustenance* en *concurrence*); ook noemt hij hier naast de 'original creation' de mogelijkheid van 'subsequent creation' – nieuwe scheppingsdaden – 'singly and immediately' door God).

<sup>144</sup> Int 6; vgl. Wolterstorff 1995:95 ('...personal: a center of consciousness who...').

<sup>145</sup> IR:VRV 214; vgl. EdP msK 301.

<sup>146</sup> EdP msK 229, tsL 124. ► Debat rond dit *ex nihilo* blijft hier rusten. Zie Walton 2009:42; vgl. VdBrink, VdKooi, CD 199; Gunton 1998:15 ('not [...] primarily'); Wolters 1979 en 1984; Te Velde 2006:125–128 (m.b.t. Thomas).

<sup>147</sup> WM:VRV (252–)253; vgl. Bavinck, GD II:440 (en 441: *creatio, distinctio, ornatus*).



vanwaar, waaruit zij ontstaan, hoe zij voortkomen, wordt niet gezegd. [–] Van de planten, de vischen, de vogelen en de andere dieren wordt echter gezegd, dat de aarde ze deed uitschieten [–]. In de aarde en in de wateren waren dus krachten, die door het bevel Gods zoo te zeggen losgemaakt werden en gingen werken.

Zodra er dingen zijn die bestaan, maakt de Schepper gebruik van *causae secundae*,<sup>148</sup> leest Woltjer.

Met deze twee kenmerken, God als handelend subject en het on-middellijk verlenen van bestaan aan dingen, kan men het eigenlijke *scheppen* goed onderscheiden van menselijke vormen van voorbereiden. Als derde en voor hem belangrijkste kenmerk van dit scheppen noemt Woltjer echter de *manier* waarop: ‘door het Woord Gods’ (2a). Binnen *Genesis* 1 verwijst deze uitdrukking primair naar Gods spreken, aangeduid met het herhaalde ‘En God zeide’ (SV).<sup>149</sup> Spreken is geen instrument of een stuk gereedschap; het is persoonlijker met – hier – God zelf verbonden. Het is, aldus Woltjer, ook geen *middelwezen* of tussenpersoon tussen God en stof, zoals Philo nodig achtte.<sup>150</sup> Wel personifieert Woltjer dit spreken met de aanduiding *Woord Gods*, iets wat al begint in het Oude Testament.<sup>151</sup> Zijn latere toevoeging ‘(den Logos)’ accentueert deze personificatie.<sup>152</sup> Met deze term *Logos* verwijst hij naar de proloog van het Johannes-evangelie en daarbinnen naar Jezus Christus: ‘In den beginne was het Woord [–]. Alle dingen zijn door Hetzelfde gemaakt.’<sup>153</sup> Tegelijk blijft het *Woord* verwijzen naar Gods scheppende spreken.

#### *Scheppen door spreken (1): soeverein gezag*

Welke aspecten van dit *scheppen-door-spreken* zijn voor Woltjer vooral van belang? Wat betekent *deze* vorm van scheppen? Hoe men zich *spreken* bij God ook voorstelt, het scheppen-door-spreken brengt in de oud-oosterse context de voorstelling mee van een gezaghebbend en machtig vorstelijk gebieder. Een buitenbijbelse voorstelling waarin een god schept door te spreken – en niet, zoals Atum ‘by his semen and his fingers’ – betreft Ptah: hij bedenkt de wereld in zijn *hart* en realiseert de schepping dan ‘commanding everything he wishes’, door zijn mond ‘which pronounced the name of everything [–]’.<sup>154</sup> Hart en mond (‘thinking and commanding’) beheersen immers de andere lichaamsdelen:

<sup>148</sup> Vgl. EdP msK 301.

<sup>149</sup> Bij de scheppingswoorden van 1:3,6,9,11,14,20,24,26. Aansluitend spreekt God de mensen aan (‘En God zeide tot hen’, 28, en 29).

<sup>150</sup> EdP msK 227–228, tsL 124 (*mesitès*, middelaar [msK en tsL hebben ten onrechte ‘middelbare’]). ▶ Vgl. VdBrink, VdKooi, CD 89 (m.b.t de ‘Engel van de HEER’).

<sup>151</sup> Van Houwelingen 1997:43 noemt *Psalms* 33:6, 107:20; *Jesaja* 40:8, 55:11 (‘een zekere verzelfstandiging’; vgl. ‘personificaties’ van Gods ‘wijsheid’ in *Spreuken* 8, *Job* 28, *Wijsheid* 7, *Sirach* 24).

<sup>152</sup> IR:VRV 202n1 (1896; toegevoegd t.o.v. GzW 20 uit 1892); vgl. WL:VRV 22n1.

<sup>153</sup> *Johannes* 1:1,3 (SV). Vgl. WL:VRV 33, incl. noot 1 (1:14).

<sup>154</sup> JBPritchard 1955:4–5 (‘memphitische’ theologie); vgl. Morenz 1973:164 (via Walton 2006:88).

Ptah is verheven boven andere goden. Of niet? ‘Door het Woord des HEEREN zijn de hemelen gemaakt, en door de Geest van zijn mond hun heer’, citeert Woltjer.<sup>155</sup>

In *Genesis* 1 is geen sprake van scheppen door masculien of militant machtsvertoon, engelenlegers, erotische uitspattingen of heroïsche krachtsinspanningen. Een eerste toespeling op ambachtelijke vaardigheid volgt pas bij de uit stof ‘geboetseerde’ Adam (*Genesis* 2) – al wordt de Schepper elders in de bijbelse geschriften veel vaker vergeleken met een pottenbakker, architect, beeldhouwer, smid of ‘bouwmeester en kunstenaar’.<sup>156</sup> *Genesis* 1 tekent God vooral als Gebieder,<sup>157</sup> als Vorst van het Al – een Al dat aanvankelijk nog niet *is*, maar op zijn bevel ontstaat. Dit absolute scheppen *ex nihilo*, zonder voorhanden *substratum*, accentueert Gods scheppersgezag.<sup>158</sup> Hij schept bij koninklijk besluit, eenvoudig door te gebieden, gezagsvol en effectief. Een bevel-tot-bestaan dat zonder aarzeling wordt gehoorzaamd en uitgevoerd. Zonder omwegen of hulp van lagere goden ontstaat het gewenste resultaat.

Welke oud-oosterse scheppingsvoorstellingen Woltjer ook kent, hij citeert: ‘Want Hij spreekt en het is er; Hij *gebiedt* en het staat er.’<sup>159</sup> Het aspect van soeverein gezag resonanceert in heel zijn neocalvinistische context, verbonden met hetzij God als Schepper, hetzij Christus. Uit Gods bestek en bestel van scheppingsordinantiën leidt Kuyper het beginsel af van ‘soeveriniteit in eigen kring’; hij vuurt zijn ‘volksdeel’ aan om te leven *Pro Rege*, voor de Koning.<sup>160</sup> Gods spreken met *gezag* veronderstelt zijn *macht*, het vermogen zijn wil door te zetten; zijn spreken is ‘het woord zijner kracht’.<sup>161</sup> Uit de hiervoor besproken on-middellijke effectiviteit van het scheppend spreken blijkt niet alleen Gods gezag, maar ook zijn macht. Wat Hij wil, gebeurt. Het machtsaspect ontbreekt dus niet, maar ligt ingebed in de notie van gezag of autoriteit.

#### *Scheppen door spreken (2): zelfopenbaring*

Sterker dan het ‘Kuyperiaanse’ gezagsaspect van het scheppen-door-spreken komt bij Woltjer een tweede aspect naar voren: dit spreken heeft openbaringskarakter. Zoals een mens zijn innerlijk sprekend uit, is dit *Woord* Gods zelfopenbaring. Het is sprekend dat ook God ‘zijn innerlijk persoonlijk wezen’, zijn gedachten en bedoelingen, *uit*, ‘naar

<sup>155</sup> EdP msK 229, tsL 125 (*Psalms* 33:6).

<sup>156</sup> Vgl. *Hebreeën* 11:10 (SV: ‘Kunstenaar en Bouwmeester’); Walton 2009:26–35 en 2011; Paas 1998:78–88; ‘Creator of All’, in *DDD*; IR:VRV 233–234.

<sup>157</sup> Vgl. Blumenberg 1986:22 (‘imperative Orientierung’), met verwijzing (22–23) naar *Jeremia* 27:5 (‘austreckten Arm’). ► Blumenberg contrasteert dit verbale bevelskarakter met de Griekse kosmogonie – vol (ideeën als oer-)beelden, maar zonder woorden – en elders met ‘technomorphe Handlungen’ (48).

<sup>158</sup> Vgl. Richards 2003:85.

<sup>159</sup> WM:VRV 252 (*Psalms* 33:9; cursivering toegevoegd).

<sup>160</sup> IR:VRV 226 (‘scheppingsordinantie’, met n2), Kuyper 1880 [1956], 1911–12 (I:v–viii, 8–9); vgl. Geesink 1908 [1925] en Schutte 1987:19–20 (contra volkssoeveriniteit en staatsalmacht).

<sup>161</sup> EdP msK 463 (*Hebreeën* 1:3); vgl. WM:VRV 252.

buiten' openbaart.<sup>162</sup> Woltjer omschrijft *scheppingskracht* als 'de macht om gedachten, ideeën, als het ware buiten zich een aanzijn te geven, zóó uit te drukken dat zij aanschouwd worden'.<sup>163</sup> De Schepper geeft iets van en (daarmee) over zichzelf prijs. Deze notie van *openbaring*, van openbarende *uitdrukking*<sup>164</sup> stempelt het scheppen-door-spreken, en heel Woltjers logofilosofie, sterker dan de notie van gezag (wil, macht of kracht). De wereld *vertoont* iets aan ons, mensen.

Openbaren is iets bekend maken wat niet enkel onbekend is, maar verborgen, verhuuld: iemand doet een onthulling.<sup>165</sup> Bij Gods zelfopenbaring zijn mensen daarvan de geadresseerden.<sup>166</sup> Wat openbaart God door het scheppend spreken over zichzelf? Daarvoor kan men afgaan op de in *Genesis* 1 overgeleverde *scheppingswoorden* (A). Woltjer wijst vooral op het resultaat daarvan, de voor mensen waarneembare, kenbare *wereld* (B). De uitgaande beweging van Gods innerlijke gedachten gaat immers verder dan woorden (A): het resultaat ervan, een 'zinnelijke realiteit' (B) kan men opvatten als een *verder* uitgaande beweging: 'het uit zich naar buiten brengen en eene bepaalde plaats geven'.<sup>167</sup> Woltjer heeft het over 'gedachten Gods, die in de natuur liggen *uitgesproken*, en in de geschiedenis der volken', en citeert Luther, die deze de wereld betitelt als *verbum Dei a Deo prolatum* (Woord Gods, van God uitgegaan).<sup>168</sup> Naast A en B onderscheid ik nog een derde openbaringsbeweging – die Woltjer het meest fundamenteel acht: Jezus Christus zelf (C).<sup>169</sup>

Al klonken de scheppingswoorden zelf volgens *Genesis* 1 nog niet in mensenoren, mensen kunnen wel het 'Boek der Schriftuur' (de bijbel) lezen dat deze woorden overlevert. Het resultaat van deze scheppingswoorden is een ander boek, het 'Boek der Natuur'. Woltjer kent deze beeldspraak van de twee boeken en ontleent die aan de Nederlandse Geloofsbelijdenis.<sup>170</sup> Hier echter duid ik zelf met (A) het *scheppende goddelijke spreken* aan, niet de bijbel als geheel. Door deze woorden (A) is het Boek der Natuur ontstaan,

<sup>162</sup> BNL:VRV 153; vgl. *Int* 6; Blumenberg 1986:(22–)23 ('Selbstdarstellung'); Bavinck 1900:208 en Wolterstorff 1995:75–76, 93, 95; 112 (spreken als spreken *niet* expressivistisch; wel 'expression of God's character').

<sup>163</sup> BNL:VRV 153 (m.b.t. mens én God).

<sup>164</sup> EdP msK 23, tsL 12 ('openbaring'); vgl. → 3.5.1 (b) en → 3.5.2, noot 407 ('uitdrukking, openbaring').  
► Vgl. expressivism (Taylor; zie → 2.3, noot 91); Geertsema 1970:32–33, 141 (m.b.t. Kuyper én Dooyeweerd), 147, 154 ('expression').

<sup>165</sup> Wolterstorff 1995:23–24, 298n1; vgl. 65.

<sup>166</sup> Vgl. Wolterstorff 1995:55v. ('addressees'); vgl. 31 (transitive/intransitive).

<sup>167</sup> IR:VRV 215 ('daarstellingen', met verwijzing naar *Jeremia* 23:30 en 30:24); vgl. BNL:VRV 152–153, 172 ('openbaring Gods, in zijne schepping en in zijn Woord'), 175.

<sup>168</sup> EdP msK 187, tsL 101 (cursivering toegevoegd) resp. WM:VRV 252 (n1: via Hodge, *Systematic Theology* I, 559 [= Liv.x.3; bij Luther: WA 42,17,24 = *Enarrationes in Genesin*; slot *Opus primi diei* (1535); RN].

<sup>169</sup> Vgl. → 2.2.1 voor de verhouding tussen Jezus Christus als de *Logos* en de bijbel als *Logia*.

<sup>170</sup> NGB (1561) artikel 2; EdP msK 271 ('schoon boek'); IR:VRV 182 ('letteren'), 217, 220. Vgl. WL:VRV 21 ('werk [–] en [–] woord Gods'); Jorink 2006, Van der Kooi 2006, Van den Brink 2007, Kunz 2013.

de waarneembare wereld (B). Maar ook de derde openbaringsbeweging (C) speelt een rol in Woltjers scheppingsvoorstelling. Dit Woord, Jezus Christus, is immers volgens de Johannesproloog bij de schepping betrokken. Ik ga ten slotte na welke zelfopenbaring-van-de-Schepper Woltjer aan deze drie openbaringsbewegingen (A, B, C) ontleent met het oog op zijn logosfilosofie.

(A) De scheppingswoorden verhaald in *Genesis* 1, betekenen volgens Woltjer niet alleen dat God oorsprong is van de wereld, maar ook dat de *manier* van scheppen, het *spreken*, zijn gezag als Schepper onderstrepen, en zijn openbarende bedoelingen. Men kan nog andere accenten benoemen in Woltjers receptie van deze scheppingswoorden, zoals de verscheidenheid in het geschapene (→ 3.2.2, i), of de goddelijke verbeeldingskracht daarachter.<sup>171</sup> Dan speelt echter al de *inhoud* van het spreken mee, niet het spreken zelf.

(B) Vervolgens het tweede Boek. Het geschapene nodigt uit tot reflectie, om de Schepper te leren kennen. In dit openbaringskader zet Woltjer de kenbaarheid van de wereld en het – al eeuwenlang – beter leren kennen van de wereld door de mensheid, door de wetenschap:<sup>172</sup>

[W]at is dat wondere genot dat de mensheid drijft om de wetenschap te zoeken, niet om eer en niet om het praktisch nut, maar om haarszelfs wille? [–] De geest des menschen is uit God en kent in de geschapen dingen zijnen Schepper en verlustigt zich daarom in die kennis.

Omdat God de oorsprong is van heel de wereld en in het bijzonder van de mens en zijn kennende geest, is de mens, aldus Woltjer, *via* het willen leren kennen van de dingen, uit op het kennen van Hem: vandaar de *desire to understand* (Lear), de *drive* tot kennis en wetenschap.<sup>173</sup> (Hier functioneren Woltjers zijns-, mens- en kenleer in elkaars verlengde.) Naar aanleiding van het waarnemen van de wereld kan men volgens Woltjer onder andere Gods verbeeldingskracht opmerken, de rijkdom aan gedachten waarmee Hij dit alles bedacht.<sup>174</sup>

(C) Ten slotte het *geïncarneerde* Woord. Dat dit Woord als *persoon* wordt beschreven, is niet alleen een zaak van het taalgebruik binnen de Johannesproloog. Het gaat om de daar als historisch beschreven *incarnatie*, de wording van een menselijk iemand: '[H]et Woord is vlees geworden, en heeft onder ons gewoond'.<sup>175</sup> Het Woord dat klonk bij de schepping, wordt *vlees* – kwetsbaar, sterfelijk mens: Jezus uit Nazareth.<sup>176</sup> Door nog meer

---

Zie naast de NGB ook de HC, antwoord 122 (n.a.v. de eerste bede van het Onze Vader; → 3.5.2, noot 420).

<sup>171</sup> Vgl. BNL:VRV 153.

<sup>172</sup> IR:VRV 219 (ook voor het contrast met Plato – zie aansluitende alinea). Vgl. LeW 23 ('doel van alle kennen') en → 5.8.

<sup>173</sup> IR:VRV 220; vgl. 217 en msPed 59. Zie Lear 1988 (m.b.t. Aristoteles).

<sup>174</sup> Vgl. *Eenheid* 45.

<sup>175</sup> *Johannes* 1:14 (SV).

<sup>176</sup> Van Houwelingen 1997:51

verwijzingen naar de schepping in *Johannes* 1 ('in het begin', 'licht', dagboekstructuur, e.d.<sup>177</sup>) geeft Johannes<sup>178</sup> aan dat hij, sinds hij leerling was bij Johannes de Doper, rond deze Jezus een herschepping heeft zien aanbreken binnen de oude schepping. Jezus' spreken en heel zijn doen en laten heeft daarbij openbaringskarakter. Hij toonde *de Vader*; door Hem heen sprak God zich definitief uit.<sup>179</sup> Dit Woord is Gods zelfopenbaring. Op grond van deze Woord/Jezus-identificatie krijgt Jezus Christus in de nieuwtestamentische geschriften en de latere kerkvaders predikaten als de *eerstgeborene* van de schepping of *archè* (soms als gepersonifieerd *begin* uit *Genesis* 1:1).<sup>180</sup> Jezus-het-Woord heet dan tegelijk oorsprong. En andersom: predikaten van Jezus gaan over op het Woord-bij-de-schepping. Zo is het begrip *middelaar* wel verbreed tot *scheppingsmiddelaar*.<sup>181</sup>

Een groot deel van de voorgaande noties moet in Woltjers denken over de Logos hebben meegespeeld, vertrouwd als hij was met de bijbel. Precies hier, in de Woord/Jezus-identificatie, ziet hij in elk geval de aangewezen grondslag voor de opbouw van een christelijke filosofie.<sup>182</sup> Op grond van de met deze identificatie verbonden bijbelpassages schrijft Woltjer de Logos een rol toe bij de vorming van wereld en mensheid (zijnsleer, mensleer) en een verlichtende, openbarende rol bij of via het kennen van de wereld (kenleer); tegelijk heeft deze Logos zijn verlossende rol op al deze vlakken (heilsleer). Woltjer identificeert schepping en verlossing niet; de verlossing door de Logos *omvat* de door de Logos geschapen wereld, inclusief de mensheid en haar kennen. Deze verlossing is *na* de schepping op gang gekomen, door woorden en daden – en definitief: door de menswording van de Logos.<sup>183</sup>

Nu in dit hoofdstuk verduidelijkt is hoe Woltjer de geordende wereld opvat (→ 3.2) en de oorspong ervan aanduidt (de Schepper, het Woord Gods), richt ik me op Woltjers visie op de goddelijke Logos zelf (→ 3.4), en hoe deze zich verhoudt tot de wereld (op andere manieren dan als oorsprong; → 3.5).

<sup>177</sup> Wright 2003:447, 667 ('theologian of creation').

<sup>178</sup> Traditionele auteursinterpretatie, onder andere op grond van de anonieme aanduidingen in *Johannes* 1:41, 20:2–5, 8 en 21:22–23.

<sup>179</sup> *Johannes* 1:18, resp. 17:6 en 14:9–10; definitief: *Hebreeën* 1:1–3 en *Markus* 12:1–10.

<sup>180</sup> O.a. al in *Kolossenzen* 1:15,18; dubbel geciteerd in EdP msK 228–229, tsL 124–125; vgl. Augustinus *De Civitate Dei* 11.32 (1984: 467) en Gunton 1998:75, 77 ('the beginning'); Wolters 1979, 1984 (die deze identificatie afwijst); VdBrink, VdKooi, CD 180. Vgl. de 'omkering', beschreven in → 2.2.1.

<sup>181</sup> Vgl. → noot 150 hierboven. ▶ Vgl. Schilder HC II 87v., VdBeek 1996:144;159–160.

<sup>182</sup> EdP msK 229, tsL 125; → 1.3.1.

<sup>183</sup> ▶ Vgl. Stier 1899:66–67, 103 (slotconclusie) en Ouweeneel 2012:110, 117–118, 175.

### 3.4 De goddelijke Logos

Woltjer doelt met de *Logos* op veel meer dan alleen Gods spreken bij de schepping. In 1.3.2 bleek dat hij op ten minste vijf manieren met de term *Logos* kan verwijzen naar iets of iemand op goddelijk vlak, nog afgezien van de verwijzing naar Jezus Christus. Woltjer kent in elk geval (a) een ‘innerlijke’ *Logos* (Gods Raad, zijn denken), en (b) een ‘uitgaande’ (Gods Woord, zijn spreken). Daarnaast kan Woltjer met *Logos* verwijzen naar (c) Gods uitgaande ‘draagkracht’ (zijn willen), naar (d) de eenheid van genoemde drie vermogens of acten (Gods denken, spreken en willen samen) of naar (e) God zelf. Deze opties (a-e) vormen de structuur van deze paragraaf. Ter verheldering ga ik vooraf na hoe Woltjer ertoe komt om zich de goddelijke *Logos* voor te stellen in termen van denken en spreken. Hij doet dat via een omweg: via de menselijke *logos*.<sup>184</sup> Al komt deze pas aan bod in zijn mensleer (→ 4), omdat hij noties uit zijn mensvisie inbrengt op het vlak van de goddelijke *Logos*, vragen deze noties kort introductie.

*Omweg: de menselijke logos*

De mogelijkheid om via de *menselijke logos* iets te verhelderen over de goddelijke *Logos* ligt in het geschapen zijn van de mens ‘naar Gods beeld’ (*Genesis* 1). Woltjer identificeert beeld-zijn en *logos*-hebben niet, maar verbindt met het beeld-zijn van de mens-als-geheel zeker dat de menselijke *logos* beeld is van de goddelijke *Logos*. Dit beeld is ‘in elk geval geestelijk’, citeert hij Calvijn, en omvat de gaven (vermogens) van ‘rede, verstand, wijsheid en oordeel’.<sup>185</sup> ‘Deze gaven kunnen wij samenvatten onder den naam *logos*’.<sup>186</sup> In het bezit en het gebruik van deze vermogens vertoont de mens, naast verschil, analogie met zijn Schepper. Had God zelf niet ‘bij de schepping dag en nacht, hemel, aarde en zee hun naam gegeven’? Welnu, Hij liet de geschapen mens de dieren namen geven, om bij wijze van *proefstuk*, te ‘toonon, dat de *logos* in hem werkt naar de gelijkenis van den *Logos* zijns Scheppers’.<sup>187</sup> Eerst liet Hij hem kennis met ze maken, door waarneming. De vervolgstap was dat ‘de innerlijke *logos*, de redelijke zelfbewuste ziel aan de verkregen kennis uitdrukking gaf door den *logos*, het woord, hier den naam’.

Woltjer laat in een adem de term *logos* niet alleen verwijzen naar de innerlijke rede of de ziel-in-haar-redelijk-functioneren, maar ook naar iets dat de mens *uit*: hier de uitdrukking van de door waarnemen en denken verworven kennis in een woord, een *naam*.

<sup>184</sup> Met deze *bottom up*-omweg volgt ik Woltjers kenleer, met daarin het belang van de empirie voor menselijke kennis (→ 5.6.3, noot 228). Dat blijft staan, al impliceert Wolters erkenning van goddelijke openbaring (ook over de mens) *tweerichtingsverkeer*.

<sup>185</sup> WL:VRV 21 (*Institutie* 1.15: ‘ratio, intelligentia, prudentia, iudicium’); → 4.2.

<sup>186</sup> WL:VRV 22

<sup>187</sup> WL:VRV 25, evenals de volgende citaten. Vgl. BNL:VRV 154. Voor deze naamgeving: zie *Genesis* 2:19.

Op menselijk vlak komt de *innerlijke logos* dus uit in de *uitgaande logos*, de uitgesproken gedachte – hier een naam, maar meestal breder: spreken, taalgebruik in het algemeen.<sup>188</sup>

Het onderscheid tussen innerlijke en uitgaande *logos* is ten minste zo oud als de Stoa: 'Es wird dieser Logos in dem Menschen der *endiáthetos* [innerlijk] genannt, der zum *prophorikós* [uitgaand] wird, sobald das gedachte zum Ausdrücke kommt'.<sup>189</sup> De innerlijke *logos* wordt in de Stoa dan opgevat als 'ein Theil der allgemeinen Vernunft, welcher in dem einzelnen Menschen wohnt'. De Jood Philo ziet de mens als beeld van God, de Heerser van het Al – dankzij dit *heersende* 'Vernunft', deze *logos*, die de mens behoort te beheersen. Ook neemt hij het onderscheid over van innerlijk denken en de uiting daarvan; te vergelijken met bron en stroom.<sup>190</sup> Woltjer benadert Philo's denken over de *Logos* zeker kritisch ('in de grond [-] heidens'),<sup>191</sup> maar blijft ook zelf de *logos* verbinden met Gods beeld, en neemt van de stoïsche tweedeling in elk geval het spreken over een innerlijke en een uitgaande *logos* over.<sup>192</sup>

(a) *Goddelijk denken en (b) spreken*

Het onderscheid van innerlijke en uitgaande *logos* op menselijk vlak past Woltjer vervolgens ook toe op goddelijk vlak. Ondanks de analogie die hij daarbij tussen God en mens aanneemt – aan antropomorfismen ontkomt men niet<sup>193</sup> –, verliest hij het onderscheid tussen Schepper en geschapen mens niet uit het oog. (Dat blijkt expliciet wanneer hij verschillen tussen God en mens benoemt in vermogens zoals kennen en verbeeldingskracht, die hij intussen wel bij zowel God als mens aanneemt; → 3.5.1, b.) Met de term *Logos* verwijst Woltjer niet alleen naar Gods spreken, maar ook naar de bron daarvan, de innerlijke, 'eeuwige gedachten Gods, Zijn bestek en Zijn raad'.<sup>194</sup> Die gedachten werken bijvoorbeeld in de geschiedenis. Hij kan ze ook *ideeën* noemen, maar het zijn 'geen Platonische of Hegeliaansche ideeën'.<sup>195</sup> (Al licht Woltjer deze ontkenning niet toe, wat ideeën betreft ligt zijn belangrijkste verschilpunt met Plato en Hegel in hun verzelfstandiging van ideeën of verabsolutering van 'de idee' ten opzichte van God als 'denkend en redelijk willend wezen'.<sup>196</sup>) Woltjer spreekt over 'de gedachte en ordinantie Gods'.<sup>197</sup> God

<sup>188</sup> EdP msK 145–146, tsL 79

<sup>189</sup> Heinze 1872:140 (via Zeller, die hier o.a. Porphyrius aanhaalt, *De abstinencia* III,2). Zie ook → 2.2.2.  
► Vgl. VdBeek 1996:164 (met n32, n35), en in de systematische theologie het onderscheid tussen Gods 'opera ad intra' (besluiten) en 'ad extra' (woorden, werken). Vgl. → 3.5.1 (b), noot 252.

<sup>190</sup> *De migratione Abrahami* 70–73

<sup>191</sup> EdP msK (227–)228, tsL 124

<sup>192</sup> WL:VRV 21 resp. 25.

<sup>193</sup> EdP msK 306 ('dat met men nooit geheel opzij kan zetten'; vgl. → 5.8, noot 295).

<sup>194</sup> IR:VRV 218; vgl. UCT 76.

<sup>195</sup> UCT 76; vgl. EdP msK 256 (n.a.v. Berkeley), 274; IR:VRV 187, 232 (*contra* Plato); BNL:VRV 153; → 5.6.3.

<sup>196</sup> WL:VRV 24

<sup>197</sup> BNL:VRV 172

bepaalt hoe dingen zich ontwikkelen. Medici, bijvoorbeeld, hebben gezondheid als een norm te respecteren, en 'de ideële norm als een *archetupon*' dat op een of andere manier biogenetisch doorwerkt in de normale ontwikkeling van individuen.<sup>198</sup>

Via de analogie met de mens én met een geregeld beroep op wat God zelf over zichzelf geopenbaard heeft (met verwijzingen naar bijbelpassages), durft Woltjer over deze innerlijke *Logos* uitspraken te doen; en dat, terwijl *innerlijk* bij God (nog sterker dan bij mensen onderling) impliceert: voor mensen niet direct toegankelijk,<sup>199</sup> verborgen. Een mens kan wat in hem omgaat aan medemensen kenbaar maken, maar hij kan zijn innerlijk ook verborgen houden. '[N]iemand weet wat in de mens is, dan de geest des mensen, die in hem is,'<sup>200</sup> schrijft Paulus, om deze uitspraak meteen toe te passen op de vraag hoe mensen God kunnen leren kennen: 'Alzo weet ook niemand hetgeen Gods is, dan de Geest Gods.' Wie Gods innerlijk wil leren kennen is dus ervan afhankelijk of Gods eigen Geest van zichzelf iets wil openbaren. *God and other minds* komen onder andere hierin overeen, dat een eigen *wil* erbij betrokken is om anderen inzage te geven in een deel van het eigen innerlijk; met die opvatting zou Woltjer instemmen. Inzage *geven* in iets innerlijks impliceert: dit *willen* openbaren (door God aan mensen, maar ook tussen mensen onderling).

Dát God dat wil, is Woltjer duidelijk. Zijn visie op Gods innerlijke en uitgaande, zich openbarende Logos stempelt zijn lezing van *Genesis* 1, en andersom (→ 3.3): door mensen te scheppen – met hún *logos* –, schept God geadresseerden voor de openbaring van zijn innerlijke *Logos*. Hij schept een wereld zodat mensen met behulp van hun *logos* daarmee kennis maken – en zo met de Kunstenaar (→ 3.5.1, b). Ook na *Genesis* 1 ontrolt in Woltjers visie het bijbelse drama zich onder andere in termen van God die zich aan mensen wil laten kennen. Waar het directe contact tussen God en mens (*Genesis* 2) verloren gaat (*Genesis* 3), is de geïncarneerde *Logos* (*Johannes* 1) uit op het herstel daarvan, zodat toekomstig contact 'van aangezicht tot aangezicht' weer mogelijk wordt.<sup>201</sup>

Wat de *uitgaande* Logos betreft, is het gezagsvolle en openbarende karakter van het goddelijk *spreken* al aan de orde geweest in de vorige paragraaf. Woltjer kan bij de mens met *logos* verwijzen naar zijn spreken of dit spreken tot zijn *logos* rekenen,<sup>202</sup> en naar analogie daarvan kan hij ook bij God met *Logos* naar dit spreken verwijzen of dat als in de Logos opgenomen beschouwen (→ 1.3.2, b). Dat heeft van oudsher vragen opgeroepen over onder andere de (fysische) aard van dit goddelijk spreken (onder meer bij Philo) en over de uitgaande aard ervan, juist omdat het om God gaat, die alle dingen toch ook

<sup>198</sup> IR:VRV 226; zie (b) hierna; vgl. Bavinck, GD II:231 en 569. Vgl. → 3.2.1, noot 29.

<sup>199</sup> Vgl. 'ontoegankelijk licht' (1 *Timoteus* 6: 16).

<sup>200</sup> EdP mSK 145, tsL 79 (citaat uit 1 *Korintiërs* 2:11). Vgl. BNL:VRV 153 en → 4.4.

<sup>201</sup> WL:VRV 25–26 ('voortdurend en onmiddellijk'); EdP mSK 463.

<sup>202</sup> WL:VRV 43 ('taal').



binnen Zichzelf (of van binnenuit<sup>203</sup>) *draagt*. Woltjer gaat bij mijn weten op deze vragen niet in.

Soortgelijke vragen kan men ook bij Gods *innerlijke* Logos stellen. Termen als Gods *gedachten* en parallelle termen wijzen op een denken, en dus een denkvermogen, hoe anders ook dan dat van mensen. Wat is de aard van dit goddelijke denken? Hoe verhoudt zich dit vermogen tot andere goddelijke vermogens? Nu is Woltjer geen theoloog en biedt hij geen systematische Godsleer. Toch doet hij op sommige punten hier uitspraken (→ 3.5.1), onder andere ook over de verhouding tussen Gods raad en Gods wil. Deze uitspraken geven aanleiding om in verband met de goddelijke Logos ook over het goddelijke *willen* (→ 1.3.2, c) te spreken.

(c) *Goddelijk willen*

Op menselijk vlak kan men stellen: *raad* verhoudt zich tot *wil* als ‘zich beraden’ tot ‘willen’ (van ‘verlangen naar’ tot ‘kiezen’ of ‘besluiten’). De zelfstandige naamwoorden verwijzen naar vermogens, de werkwoorden wijzen op het functioneren daarvan. Het denken is dus geen passief vermogen, statisch, tegenover een actieve of dynamische wil. Wel blijft beraad of denken innerlijk, terwijl het willen zowel wijst op een innerlijk waarden als op het kiezen, het komen tot een besluit – met vaak waarneembare gevolgen.<sup>204</sup> Verhouden nu ook bij God denken en willen zich zo, volgens Woltjer? Werkt, volgens het hierboven genoemde beeld van bron en stroom (Philo), ook Gods innerlijke denken door in een *uitgaande*, dat wil zeggen op de wereld en de mens gerichte wil?

Tegenover voluntarisme dat Gods wil tot laatste grond maakt, benadrukt Woltjer de verbondenheid van goddelijk denken en willen:<sup>205</sup>

Bij God staan wil en raad niet tegenover elkaar. Door Zijn wil zijn de dingen en zijn ze geschapen (Openb. 4:11), maar ook door Zijn Logos.

Hier identificeert hij Logos en raad, in onderscheid van Gods wil. Uit bijbels spreken over de wil en de Logos concludeert hij dat Gods wil altijd functioneert in verbondenheid,

<sup>203</sup> Vgl. LeW 23 (‘immanente principiën’).

<sup>204</sup> Vgl. WL:VRV 23 (‘wil [–] besluit’).

<sup>205</sup> EdP msK 273, vgl. msK 191, tsL 103, msK 342–343; IR:VRV 213 (‘Gods wil...’), msPed 78, *Int* 6 en UCT 76. ► Vgl. de traditie vanaf ten minste Augustinus (‘idem Verbum et Sapientia et Virtus eius est’; ‘God’s Word and Wisdom and Might are one and the same’; *GAL* VI.12.22) tot Barth (‘Gottes Wissen ist Gott selber und Gottes Wille ist wiederum Gott selber’; *KD* II/1:618; vgl. kritiek van Richards 2003:139). Vgl. Johannes Scotus (ca. 850); 1976:xxx; Thomas: ‘potentia [–] rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt’; ‘power [–] a pinciple putting into execution what the will commands, and what knowledge directs, which three things in God are identified’ (ST I.q25.a1, ad 4); Spinoza: ‘God’s intellect, will, and power are one and the same thing’ (*Ethica* I.17).

samenwerking en consistentie met de Logos, Gods raad. Daarom kan men bij God niet spreken van een ‘blinde’ wil, een niet door een goddelijke rede geleide wil – terwijl bij mensen de rede soms wel *tegenover* het willen blijkt te staan, en zo’n wil zich soms zelfs ‘redeloos’ doorzet.

Precies in deze verhouding tussen denken en willen verschilt volgens Woltjer de oudere wijsgerige traditie van de jongere: ‘de ouden’ (voordat het voluntarisme opkwam) gingen uit van het primaat van het al dan niet goddelijke intellect, terwijl latere wijsgeren, zoals Schopenhauer, een blinde, niet door intelligentie geleide wil als oorspronkelijk namen.<sup>206</sup> Woltjer wil echter over de Logos ook niet spreken, uit reactie op deze nieuwere wijsgeren, als over een pure goddelijke intelligentie op zichzelf, die dan de eerste oorzaak of oorsprong van alles zou zijn. Hij omschrijft God als een ‘zelfbewust persoonlijk *denkend en willend* Goddelijk wezen’.<sup>207</sup> God is niet, voluntaristisch gedacht, een absoluut willen *zonder meer*, maar ook niet, intellectualistisch, een absoluut of puur denken *zonder meer*. God is een beide omvattend, *persoonlijk* wezen.<sup>208</sup> (Ook bij de mens verbindt Woltjer nadrukkelijk binnen de ‘ziel zelf’ zijn ‘denkend en redelijk willend’ functioneren.<sup>209</sup>)

Wanneer het gaat om de *inhoud* van de betreffende vermogens of acten (denken, willen), kan Woltjer in een adem spreken van ‘[d]e wil, de raad, de gedachten van [–] God’ met het oog op het verloop van de geschiedenis.<sup>210</sup> Hij *identificeert* daarmee niet Gods wil, raad en gedachten, of Gods *denken en willen*, maar duidt kort hun samenhang aan: in Gods raad (gedachten) ligt ‘besloten’ *wat* God wil. Dat wil niet zeggen dat Gods gedachten zich *beperken* tot wat Hij wil. Woltjer noemt God immers ook *zelfbewust*. *Wat* Hij wil (de inhoud van een wens, doel of besluit) kan men een gedachte van Hem noemen, maar niet al Gods gedachten zijn gericht op iets wat Hij *wil*.<sup>211</sup>

Gods wil heeft dus bronnen in Gods innerlijke raad. In termen van Philo’s beeld van bron en stroom duidt Woltjer met de *bron* dus niet enkel het denken aan *onder* of *achter* het willen, maar hij kan ook met ‘Gods wil’ verwijzen naar deze bron. Daarnaast omschrijft hij ‘de wil van God’ ook als ‘de uitgaande kracht van God, waardoor alles bestaat’.<sup>212</sup> Dat begint al bij de schepping. ‘De dingen zijn geschapen *door Gods wil* en door dien wil zijn zij voortdurend wat zij zijn, dat wil zeggen *door het van God uitgaande Woord*’.<sup>213</sup> (Ook hier lees ik een *samenhang*, eerder dan een *identificatie* van

<sup>206</sup> Int 5–6

<sup>207</sup> Int 6 (cursivering toegevoegd).

<sup>208</sup> Vgl. EdP msK 3 14 (‘persoonlijk Goddelijk wezen’).

<sup>209</sup> WL:VRV 24

<sup>210</sup> UCT 76 (toespraak over het gymnasiumvak Geschiedenis; 1895; zie de bij (a) genoemde *ideeën* hierboven). ► Vgl. Schönberger (1986:95): ‘Seit Platoon heisst Wille nicht directionsloser Trieb, sondern eine auf etwas hin intentional strukturierte Tendenz.’

<sup>211</sup> Vgl. EdP msK 3 09–3 10 (‘goddelijke wil [–] doeleinden’), WL:VRV 23 (‘wil [–] besluit’).

<sup>212</sup> EdP msK 464

<sup>213</sup> msPed 78 (cursivering toegevoegd; in margine: *Openbaring* 4:11); zie → 3.5.2.

*wil* en *Woord*.) Dingen komen *tot* stand door Gods wil of Woord – en daarna blijven ze *in* stand door Gods *Zoon*, die ‘alle dingen draagt door het woord zijner kracht’, ook te vertalen als: zijn krachtige Woord. Van zijn wil of kracht is elk ding afhankelijk in haar ‘relatief eigen bestaan’: het wordt ‘direct gedragen [–] door God’.<sup>214</sup> Gods eeuwige kracht draagt zowel de stoffelijke als geestelijke *krachts substantie*. Deze *eeuwige* kracht wordt door Woltjer apart onderscheiden. Men kan deze goddelijke kracht wellicht de ‘binnenkant’ noemen van wat Woltjer zelf aanduidt als ‘natuurlijke krachten’ (inclusief de met de stoffelijke wereld verbonden elektriciteit en ‘levenskrachten’), en geestelijke krachten (invloeden van bijvoorbeeld ‘geschapen geesten’, waarmee Woltjer engelen aanduidt).<sup>215</sup> Ook Gods ‘algemene genade’ (een *theologische* verklaring dat veel goeds in stand blijft ondanks veel kwaad) omschrijft Woltjer als ‘de daadkracht van het leven van de Logos’.<sup>216</sup> Het herleiden van kracht op een *wil* is iets natuurlijks dat wij mensen van kindsaf doen: wij brengen<sup>217</sup>

het begrip kracht onder het begrip *wil*, zoals ook de eeuwige goddelijke kracht in de dingen der schepping kenbaar, onder het begrip *wil* gebracht wordt. [–] Dat is een antropomorfisme, dat [–] men nooit geheel opzij kan zetten.

De bestaan-verlenende en in stand houdende wil en kracht van God is goed te verbinden met de gezagsvolle, effectieve kant van zijn spreken (→ 3.3). Men kan ‘de Zoon’ die ‘alle dingen draagt’ aanduiden als de *dragende Logos*. Hoewel Woltjer zelf die uitdrukking niet hanteert, is zijn aandacht voor het *gedragen* worden van de dingen door de Logos groot. Men verwijst dan naar ‘de uitgaande kracht’, die Gods Woord of wil heeft. Gods *willen* begint echter, in Woltjers visie, al in Gods innerlijke raad (als bron) en ligt *uitgaand* (als stroom), om zo te zeggen, in de bedding van zijn spreken (zijn *krachtige* Woord). Omdat Woltjer zelf geen systematische godsleer of logosleer wil bieden, is het verstandig ook zijn gevarieerde uitlatingen eigen ruimte te gunnen, ook die over de nauwe verbondenheid van de goddelijke wil en Logos. De hoofdlijn in Woltjers visie op de Logos blijft echter zijn (antropomorfe) onderscheid van Gods innerlijk denken en een uitgaand spreken.

(d) *De twee of drie vermogens als eenheid*

Woltjer vat het goddelijk denken, spreken en willen niet op als verschillende goddelijke *Logoi* (dat meervoud-met-hoofdletter ontbreekt in zijn oeuvre) en evenmin als substanties of personen (termen uit de theologische drie-eenheidsleer). Als uit de context niet blijkt of hij met *Logos* het denken, spreken of willen van God aanduidt, voldoet de een-

<sup>214</sup> EdP msK 463 resp. 464 en 301.

<sup>215</sup> EdP msK 464 resp. 465 (‘geesten’).

<sup>216</sup> EdP msK 22, tsL 12

<sup>217</sup> EdP msK 306 (m.b.t. ‘goddelijke kracht’ verwijst JW naar *Openbaring* 4:11).

heid daarvan (1.3.2, d) goed als referent. Wanneer Woltjer bijvoorbeeld bespreekt hoe de menselijke *logos* lijkt op ‘den Logos zijns Scheppers’, gaat hij vervolgens in op zowel het (kennende) denken als op een (benoemend) spreken (Adams naamgeving van dieren).<sup>218</sup>

(e) *God zelf*

Ten slotte gebruikt Woltjer de term *Logos* als een van de aanduidingen voor God zelf.<sup>219</sup> Kon men de voorgaande referenten van *Logos* nog opvatten als iets *van* of *binnen* God, het *persoonlijk* gebruik van de *Logos* maakt duidelijk dat Woltjer deze Persoon als God zelf beschouwt. Het goddelijk denken, spreken en willen, of de eenheid daarvan, is immers God zelf zoals Hij denkend, sprekend of willend ‘handelt’. Dit goddelijk handelen, zoals Woltjer dat beschrijft, leidt tot een dynamiek die de wereldgeschiedenis omspant. Deze goddelijke activiteit is allereerst een beweging *uit* God, met Gods innerlijke raad als bron (Philo). Gods scheppende spreken heeft vervolgens geleid tot (voor mensen) waarneembare dingen, die zelf intussen gedragen blijven door Gods kracht (*dunamis*): de goddelijke dynamiek houdt de waarneembare dynamiek van de dingen in stand. En ten slotte, deze dynamiek beweegt zich in een ‘teleologische wereldorde’:<sup>220</sup> goddelijke intenties (willen) vormen de oorsprong van de wereld, maar beogen ook een doel. Woltjer ziet de geschiedenis als een langdurige terugkeer tot God: ‘uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen.’<sup>221</sup>

### 3.5 Verhoudingen tussen Logos en wereld

Paragraaf 3.2 gaf een overzicht hoe Woltjer volgens het kerncitaat ‘de wereld’ ziet. Als oorsprong van deze wereld, inclusief haar orde en eigenschappen, werd in het kerncitaat de Schepper aangewezen, en het belang van zijn scheppen door *spreken*, door de goddelijke *Logos*, bleek in 3.3. Over deze goddelijke *Logos* spreekt Woltjer op diverse manieren, met het onderscheid tussen innerlijke en uitgaande Logos als hoofdlijn (3.4). Hoe verhoudt zich nu, gegeven dit onderscheiden spreken, de goddelijke *Logos* tot de wereld? De *Logos* blijkt veel meer dan alleen haar oorsprong. De behandeling van deze vraag, achtereenvolgens met de innerlijke (→ 3.5.1) en de uitgaande Logos (→ 3.5.2) als vertrekpunt, rondt dit hoofdstuk af over *Logos* (en *logos*) in Woltjers zijnsleer.

<sup>218</sup> WL:VRV 25; zie → 3.2.2.

<sup>219</sup> Zie (de verwijzingen bij) → 1.3.2 (e).

<sup>220</sup> → 3.2.3

<sup>221</sup> *Romeinen* 11:36; WL:VRV 21, IR:VRV 219, *Int* 6, *Eenheid* 45. Vgl. 1 *Korintiërs* 8:6.

## 3.5.1 Gods innerlijke Logos en de dingen

Gods innerlijke en uitgaande Woord, en de door zijn wil in stand gehouden wereld, maken deel uit van een grootse beweging, schetst Woltjer. Wat maakt het nu voor de dingen, de orde en eigenschappen van deze wereld voor verschil dat hun oorsprong in Gods innerlijke Logos ligt? Hoe werkt dat door in de dingen? Woltjer laat zich op verschillende manieren nader uit over de verhouding tussen Gods eeuwige gedachten en de geschapen, tijdelijke dingen. Van zijn visie op deze verhouding komen de belangrijkste aspecten in deze subparagraaf aan de orde via de volgende invalshoeken:

- a. Transcendente ideeën, immanente principes
- b. Archetypen en ektypen
- c. Bouwplan en realisering
- d. Het ideële en het reële
- e. Geest en stof

*a. Transcendente ideeën, immanente principes*

‘Het ideële bestaat’, stelt Woltjer.<sup>222</sup> *Waar* bestaat het? Op drie plaatsen: ‘in de eerste plaats als de eeuwige gedachten Gods, Zijn bestek, Zijn raad, [–] in de tweede plaats [–] in den kosmos’, en ‘eindelijk: [–] in den geest van den mensch’. Neem nu de eerste twee plaatsen van het ideële: transcendent in Gods raad, en immanent in de kosmos, maar buiten de menselijke geest. Hoe verhoudt zich nu het ideële op deze twee plaatsen onderling? Zijn de ideeën die zich bevinden binnen een geschapen kosmos, *in rebus*, ook zelf geschapen, zodat Woltjer zich tussen Gods gedachten en de geschapen dingen een tussenstap indenkt in de vorm van geschapen ‘kopieën’ van Gods eeuwige ideeën?

Woltjer wijst sommige eerdere visies af en verwoordt een eigen positie. Die eigen positie zal een vorm van ideeënrealisme blijken te zijn. Toch is hij kritisch over de ‘Platonische ideeënleer’:<sup>223</sup>

Voor Plato zijn de ideeën niet gedachten Gods en gedachten van mensen, maar zij hebben een zelfstandig en eeuwig bestaan, zij vormen het eenig reële.

Ideeën zijn volgens Woltjer hetzij gedachten van God, even eeuwig als Hijzelf, maar niet naast of los van Hem, hetzij van mensen, menselijke gedachten of voorstellingen. Ideeën worden altijd door *iemand* gedacht. Extramentale ideeën wijst Woltjer af.

Augustinus helpt hier onvoldoende. Hij modificeert Plato’s ideeënleer, door *aeternae*

<sup>222</sup> IR:VRV 218; vgl. → 3.2.1 (slot: is een natuurwet geschapen?).

<sup>223</sup> IR:VRV 232; vgl. 187n3; voor Augustinus o.a. *GAL* 1.9.17 (1982b:28–29).

*rationes* aan te nemen, eeuwige, ‘godelijke ideeën’, in *divina intelligentia*, in Gods rede, geest of Woord (zoals ook Philo).<sup>224</sup> Tegelijk kiest hij, aldus Woltjer, de lijn van kerkvaders die<sup>225</sup>

eene schepping der ideeën aan de schepping der dingen lieten voorafgaan.

Met dit laatste bedoelt Woltjer een primordiale wereld, die volgens Augustinus ‘in den beginne’ is geschapen door God op grond van zijn eeuwige ideeën. Deze primordiale wereld bevatte, aldus Augustinus, geschapen stoffelijke en onstoffelijke dingen. Onder de onstoffelijke dingen bevinden zich zogenaamde *rationes seminales*, kiemprincipes en andere *rationes causales*, oorzakelijke principes.<sup>226</sup> Wat aanvankelijk allemaal tegelijk geschapen is, dankt aan deze geschapen *rationes* alle voortplanting en ontwikkeling.

Woltjer gebruikt voor de schepping van deze *rationes* de chronologische term ‘voorafgaan’. Augustinus zelf neemt echter aan dat God hemel en aarde en alle schepselen in een keer schiep als een geordend geheel, *alles tegelijk*. Uit didactische overwegingen is in *Genesis* 1 de ordening inzichtelijk gemaakt door het werk vertellend te verdelen over zes dagen, of liever: in een zesmaal herhaalde dag. Heel dit scheppingswerk gaat vooraf aan de loop van de tijd, waarin de waarneembare dingen zich dan ontwikkelen, iets wat vanaf *Genesis* 2 beschreven wordt. Latere, aanvankelijk nog niet levende wezens bestonden in deze primordiale wereld slechts in potentie, als kiemprincipes (*rationes seminales*). In de loop van de tijd kwamen en komen ze aan het licht. Ook latere *niet-levende* zaken en gebeurtenissen vinden hun oorsprong in primordiale oorzakelijke principes (*rationes causales*). Augustinus is volgens Calvijn, door Woltjer hier geciteerd, ‘nimium [teveel] Platonius’.<sup>227</sup> Geen van beide soorten *rationes* hebben bij Augustinus echter een ‘zelfstandig en eeuwig bestaan’: de primordiale *rationes* zijn niet eeuwig, maar geschapen, en de eeuwige ideeën niet zelfstandig, omdat ze rusten in Gods geest. Ook Calvijn ontkent dat de dingen vóór hun bestaan in de *Logos*, hier: in Christus, al een bestaan hebben. De aanname van geschapen *rationes* zal Woltjer echter vooral afwijzen omdat hij geen *extramentaal* bestaan aan ideeën toeschrijft.

<sup>224</sup> IR:VRV 187n3, Augustinus *Eighty-Three Different Questions* 46.2 ; vgl. *in mente Dei*, in de geest van God, *GAL* 2.6.12–13; 1982b:54–55: ‘the eternal reason of each kind in the Word of God’; ‘Quia ergo nihil creari posset sive ante tempora, quod quidem non est Creatori coaeternum, sive ab exordio temporum, sive in aliquo tempore, cuius creandi ratio, si tamen ratio recte dicitur, non in Dei Verbo Patri coaeterno coaeterna vita viveret. [–] generis aeternam rationem in Verbo Dei’; vgl. 252–253n67.

<sup>225</sup> IR:VRV 232

<sup>226</sup> *GAL* 4.33.51–52; 5.23.44–46; 7.28.41–42; 9.1.1 (‘omnia simul’); 9.17.31 (‘ratio, quam mundi primis operibus concreavit’); 32 (‘quasi rationes seminales’); 10.20.35 (= Augustine 1982b:142–143; 174–176; 1982c:30–31, 70, 92–93, 123; vgl. 1982b:252–253n67; 1982c:265n2, 275n76).

<sup>227</sup> IR:VRV 232 (Calvijn, Commentaar op *Johannes* 1:3); vgl. EdP msK (454–)455 (‘ongeveer [–] Plato’).  
► Vgl. Bos 1982:92.

Woltjer verwoordt zijn eigen visie op de relatie tussen Gods gedachten en de dingen onder andere als volgt:<sup>228</sup>

[A]lleen de wijsheid Gods, van den levenden, persoonlijken God, gaf aan alle ding zijn wezen, stelde ze in orde, gewicht en maat, bepaalde hunne eigenschappen en de wijze hunner werking; zijne goddelijke gedachten alleen zijn de immanente principiën, de kengrond zoowel als de wezensgrond der dingen, der bezielde en onbezielde.

Gods gedachten vormen de *kengrond* en de *wezensgrond* van de dingen. Wat de relatie tussen Gods gedachten en de dingen voor Woltjers kenleer betekent volgt in hoofdstuk 5. Hier, binnen Woltjers zijnleer gaat het om genoemde *wezensgrond* en de ‘immanente principiën’ – en ook deze laatste niet in hun rol voor het kennen, maar enkel voor het *zijn* van de dingen.

Met de ‘wijsheid Gods’ verwijst Woltjer naar de Logos als Gods raad, zijn ‘goddelijke gedachten’. Wijsheid is niet iets onpersoonlijks. Het is de Schepper die zijn schepping inricht met persoonlijke aandacht. Als een modelbouwer, had Woltjer kunnen zeggen. Met het trio ‘orde, gewicht en maat’ varieert hij op de zinsnede ‘U hebt alles naar maat en getal en gewicht geordend’, uit *Wijsheid*.<sup>229</sup> Hij voorziet *alle* dingen, ‘bezielde en onbezielde’, van ‘immanente principiën’. Immanent – binnen deze geschapen werkelijkheid, maar ook binnen elk individueel (anorganisch) ding, elke plant, elk dier of mens. Deze bepalen hun eigenschappen en werking. Augustinus spreekt over *principales formae* of *rationes*.<sup>230</sup> Weliswaar komen sommige dingen ‘niet langs een ontwikkelingsgang tot stand; zij zijn wat zij zijn, terstond volkomen’, zoals goud of water, die ‘hunne idee steeds volkomen in zich dragen.’<sup>231</sup>

Andere dingen zijn er echter, die een proces doorlopen en eerst in de loop van dat proces de idee volkomen ontplooiën, zooals de organische dingen.

Deze organische dingen komen voor op ‘verschillende trappen: de plant, het dier, de mensch’. Exemplaren of individuen hebben hier gemeen dat een *idee* of ‘innerlijk gegeven principe’ hun ontwikkelingsproces reguleert, ‘als een werking naar een voorafgemaakt bestek.’<sup>232</sup> Maar Woltjer noemde hierboven ook het *onbezielde*. Neem – niet een voorbeeld van hem – *ijs*, van water of koolzuur. Ook dan zal hij een dergelijk principe aannemen,

<sup>228</sup> LeW 23, met verwijzing naar *Job* 28:12–28 (en impliciet *Wijsheid* 11:20). Vgl. msPed 78 (‘kennen’, ‘dingen’, ‘grond’). ► Vgl. Plato, *Politeia* 509b (het goede als grond; via Lovejoy 1978:46); Von Rad 1970:189v. (‘Die Selbstoffenbarung der Schöpfung’).

<sup>229</sup> *Wijsheid* 11:20 (Willibrordvertaling; deuterocanoniek, mogelijk Alexandrijns van oorsprong; vgl. Volenhoven 1938w:38).

<sup>230</sup> IR:VRV 187 (n3).

<sup>231</sup> IR:VRV 215

<sup>232</sup> IR:VRV 211

een idee dat bepalend is voor het vormingsproces van dit ijs. Naast natuurwetten spelen ook de specifieke eigenschappen van het betrokkene anorganisch materiaal een rol. Bij dergelijke anorganische zaken functioneren, zo kan men Woltjer interpreteren, de verzameling van hun typische eigenschappen ('en hunner werking') als 'immanente principiën' – zij het anders dan een 'innerlijk gegeven principe' in een organisme: dat vormt sporen of zaad waarmee dit principe, bepalend voor zijn eigenheid en eigensoortige ontwikkeling, erfelijk doorgegeven wordt.<sup>233</sup>

Zo'n vormingsproces lijkt daarmee op de uitvoering van een plan, gedurende een tijdsverloop (→ (c) hierna). Op alle dingen, onveranderlijke en zich ontwikkelende, past Woltjer de woorden toe: de Schepper (→ 3.3) 'stelde ze in orde, gewicht en maat'. Hij richtte zijn wereld *planmatig* in. Niet dat mensen overal de doelmatigheid van inzien, of dat elk onderdeel doelmatig *is*, voor zover mensen kunnen nagaan – geeft Woltjer zelf toe.<sup>234</sup> Ook, vul ik aan, chaotische processen kunnen tot orde leiden of deze in stand houden, en kunnen dan goed passen binnen een planmatige inrichting (denk aan weersverschijnselen, een voorbeeld dat ook Woltjer had kunnen noemen, of ook aan allerlei subatomaire processen). Woltjer wil wat ons 'niet doelmatig voorkomt', beschouwen 'in het licht van het doelmatige'.<sup>235</sup> Volgens hem heeft deze 'teleologische wereldbeschouwing' als *grondslag*<sup>236</sup>

dat we, waar we krachten waarnemen, die niet rechtstreeks van een wil afhangen, aannemen, dat deze krachten, werkende tot bereiking van een bepaald doel, indirect afhangen van een wil.

Aan reflectie op deze basale algemeen menselijke aanname (men zou bijna zeggen: menselijke reflex) schrijft Woltjer het ontstaan van zijn teleologische wereldbeschouwing toe.

De werkzame 'immanente principiën' nu *zijn* 'goddelijke gedachten', aldus Woltjer, zoals hij eerder had gezegd: 'In de dingen liggen gedachten, ook in de anorganische'.<sup>237</sup> Hoe stelt hij zich dat voor? Zoals 'de stof niet voortdurend door God geschapen wordt, maar geschapen zijnde, door Zijnen wil blijft wat zij is', zo is ook kracht die 'in de beweging der dingen' werkt niet iets dat 'onmiddellijk telkens door God wordt voortgebracht, maar eenmaal geschapen zijnde, naar Zijnen wil onveranderlijk *blijft*'.<sup>238</sup> Ook maakt Woltjer onderscheid tussen 'natuurlijke krachten' en Gods 'eeuwige kracht'. Nu worden door die eeuwige kracht alle dingen gedragen, en, noteert Woltjer parallel, 'zijn gedachten bepalen

<sup>233</sup> Vgl. → 3.2.2 (a).

<sup>234</sup> EdP msK 308 ('voor ons verstand in geen deele doelmatig').

<sup>235</sup> EdP msK 315

<sup>236</sup> EdP msK 306–307; vgl. → 3.2.3.

<sup>237</sup> LeW 18

<sup>238</sup> IR:VRV 214 (cursivering toegevoegd); vgl. WM:VRV 252.



hun wezen.<sup>239</sup> Betekent dit dat hij een ‘relatief eigen bestaan’<sup>240</sup> toeschrijft, niet alleen aan stof en kracht, maar ook aan genoemde ‘immanente principieën’?

Wie machines van voor het computertijdperk wil begrijpen, hoeft geen ‘immanent principe’ aan te nemen in de vorm van een tastbaar, ingebouwd bouwplan, dat correspondeert met het oorspronkelijke ontwerp. Net als een kunstwerk toont de machine niettemin het idee van de ontwerper. Wel kon Jacquard (rond 1800) weefmachines wisselende patronen laten weven met behulp van verwisselbare tastbare ponskaarten, en tegenwoordig kennen we *software* (en in levende wezens: *DNA*). Als Woltjer het over ‘immanente principieën’ heeft, vergelijkt hij heel de natuur, of binnen het planten- en dierenrijk ‘vooral de organen’, met recht-toe-recht-aan machines, ‘een horloge, een drukpers’.<sup>241</sup> Hij beschouwt de eeuwige ideeën zelf als bepalende factoren, die zich in zekere zin *in rebus* bevinden, die in de dingen liggen, waarbij ze als *wezensgrond* ‘hun wezen’ en eventuele ontwikkeling bepalen.

In zekere zin. Maar hoe dan? ‘[Z]omin de letters van het boek voor de lezer wil of voorstelling bezitten, zomin ook de dingen buiten ons’ – en in dit verband kan men voor *voorstelling* ook *gedachte* lezen.<sup>242</sup> Al liggen er gedachten in de dingen, de dingen ‘bezitten’ ze niet. Ze liggen er in *uitgedrukt*. Woltjer kan materie *logisch* noemen, ‘niet omdat zij in zichzelf enigszins denkt, maar omdat zij met wijsheid geschapen is’, planmatig, door de *Logos*.<sup>243</sup> De regelmaat van horloges of planeetbewegingen wordt niet veroorzaakt door een aparte geestelijke, ideematische substantie in de dingen. Wel doet de waarneming van deze regelmaat een achterliggend idee vermoeden.<sup>244</sup> Het fundament van een gebouw toont in ware afmetingen de blauwdruk van de architect, maar het is gekunsteld om dat gerealiseerde grondplan op te vatten als een aparte planversie tussen blauwdruk en opgetrokken huis in, tussen bestek en opgeleverd gebouw. Mijn interpretatie van Woltjer is dat hij ‘immanente principieën’ *niet* opvat als geschapen ‘kopieën’ van hun originelen, Gods eeuwige gedachten.

Woltjer beschrijft de immanente *logoi* van de dingen als transcendente gedachten van de Eeuwige, die *van binnenuit* de tijdelijke dingen, de dingen van deze wereld, vorm geven en hun voortbestaan of ontwikkeling begeleiden.<sup>245</sup> Een dergelijke erkenning van ‘immanentie Gods’ betekent bij Woltjer geen pantheïsme: het *uitdrukken* gebeurt immers in eindige, geschapen, van God onderscheiden materie.<sup>246</sup> (Daarmee valt, al noemt

<sup>239</sup> BNL:VRV 152; vgl. LeW 18 en EdP msK 463–464; → 3.4 (c) en ook hierna, onder (c).

<sup>240</sup> EdP msK 464

<sup>241</sup> EdP msK 308 resp. 307

<sup>242</sup> EdP msK 271

<sup>243</sup> WM:VRV 256; vgl. → (b) hierna, noot 274, m.b.t. ‘verstand en leven’ (LeW 18).

<sup>244</sup> Vgl. IR:VRV 211 en → 3.2.1 (slotalinea’s). ▶ Vgl. Thomas: ‘formas (non) actu praeexistere in materia, sed latere’ (*De Potentia* III.8; via ‘Latent’, in *HWPb*).

<sup>245</sup> Vgl. EdP msK 310 (‘innerlijk’, ‘immanentie Gods’).

<sup>246</sup> EdP msK 344; over *panentheïsme*, zie o.a. Richards 2003:20, (169–)194.

Woltjer dit niet apart, ook *panentheïsme* af – de visie dat God de werkelijkheid omvat, maar tegelijk transcendeert –; althans voor zover het onvoldoende onderscheidt tussen het geschapene en de Schepper.) Wanneer Woltjer spreekt over het ideële in Gods raad en in de kosmos, dan geeft hij daarmee dus niet twee groepen ideeën aan, waarvan de tweede groep bestaat uit geschapen kopieën van de eerste. In de waarneembare wereld liggen Gods ideeën *uitgedrukt*.<sup>247</sup> Waar mensen in al dan niet levende natuur verandering, ontwikkeling zien, kunnen ze de ‘immanente principiën’ daarvan pogen te beschrijven. Daarmee, neemt Woltjer aan, vormen ze zich een idee hoe God het wezen, de typische eigenschappen van die dingen bedacht heeft. Dat menselijke idee ontstaat dan binnen de derde ‘plaats’ waar Woltjer het ideële aanwijst (zie het begin van deze paragraaf): de menselijke geest.

#### b. Archetypen en ektypen

Dat God zijn gedachten *uitdrukt*, verwerkelijk of objectiveert in dingen is een centrale notie in Woltjers oeuvre.<sup>248</sup> Hij kan dit vergelijken met de gang van zaken bij een kunstenaar.<sup>249</sup> Om over God als kunstenaar en zijn relatie tot de wereld als kunstwerk iets te kunnen zeggen, volgt, net als in → 3.4, eerst de omweg *via* de mens-als-Gods-beeld; nu niet vanwege zijn denkvermogen, maar vanwege zijn scheppingskracht. Woltjer volgt in zijn interpretatie van de mens als ‘beeld van God’<sup>250</sup> een traditie die ten minste vanaf Philo loopt, en die behalve Thomas van Aquino in elk geval ook de calvinist Franciscus Junius (sr.) omvat. Deze gebruiken in verband met Gods *beeld* de klassieke termen *archetype* en *ektype*: origineel (stempel, matrijs, zegel) en de afdruk daarvan (zoals op een munt).<sup>251</sup> Voor de mens als Gods beeld, zijn *afdruk*, is de Schepper zelf het origineel. Bij alle onderscheid tussen Schepper en schepsel is er dus ook overeenkomst tussen God en mens. Zeker vanaf Philo<sup>252</sup> wijzen *Genesis*-interpretatoren dan op de menselijke rede. Gedetailleerder wordt de overeenkomst wanneer Philo en Woltjer bij zowel mens als Schepper een innerlijke en uitgaande *logos* aannemen,<sup>253</sup> en nog gedetailleerder als ze met deze innerlijke *logos*, zowel bij God als de mens, het hebben van *ideeën* verbinden.

<sup>247</sup> EdP msK 256 (*contra* Berkeley).

<sup>248</sup> IR:VRV 211, 218, LeW 18, EdP msK 256, 271, 344, 454 (telkens: geen ‘uitdrukken’ in taal, maar in dingen). Vgl. expressivisme (→ 3.3, noot 164).

<sup>249</sup> IR:VRV 188, 233–234

<sup>250</sup> Zo IR:VRV 211, 233; vgl. WWb 248 (‘primair’, ‘secundair’), BNL:VRV 156 (‘nabeelding’).

<sup>251</sup> Philo: zie hierna; Thomas: o.a. ST I.q93.a1; voor de Leidse Junius sr. (1545–1602) zie IR:VRV 233n4 en Van Asselt 2003 (spec. §2). ► Vgl. Plato (bijv. *Timaeus* 50a-c: om te smelten gouden figuren) en Aristoteles (bijv. *De anima* 412b8–9: lichaam en ziel als was en zegel).

<sup>252</sup> *De Opificio Mundi* (24–)25 (‘the model and archetypal idea of the idea’) en 69 (‘the Great director [–] the human intellect in the human beings’); zie Runia 2001:(51–)52 en 64; *De Confusione Linguarum* 171–172 (‘archetype’, *idéais*); vgl. Kaiser 2007: 113, 168.

<sup>253</sup> Zie → 2.2.2, noot 47, en 3.4.

Opvallend is dat Woltjer ook het hebben van scheppingskracht noemt als zo'n overeenkomst:<sup>254</sup>

Naar het beeld zijns Scheppers geschapen, heeft de mensch ook, binnen de grenzen van zijn schepsel-zijn, scheppingskracht ontvangen: de goddelijke gave der verbeelding geeft hem de macht om gedachten, ideeën, als het ware buiten zich een aanzijn te geven, zóó uit te drukken dat zij aanschouwd worden.

Weliswaar blijft de menselijke geest 'binnen de grenzen van zijn schepsel-zijn', hij is 'niet scheppend in den eigenlijken zin',<sup>255</sup> maar toch schrijft Woltjer de mens net als Zijn Schepper *scheppingskracht* toe, 'de macht', het vermogen, om op grond van innerlijke *gedachten* of *ideeën* 'buiten zich' daarvan aanschouwelijke, waarneembare gestalten te vormen. Dat vermogen is gebaseerd op de 'goddelijke gave der verbeelding', de gave om zich iets voor te stellen wat (nog) niet noodzakelijk bestaat. Volgens Woltjer is dit een gave, niet aan andere schepselen verleend, maar juist aan de mens. Dit verbeeldingsvermogen is voorwaarde voor een scheppingsvermogen. Deze vermogens plaatst Woltjer binnen de menselijke *logos*, maar onderscheidt hij van het denken.<sup>256</sup>

Woltjer noemt de 'gave van verbeelding' zelfs *goddelijk*. Daarmee erkent hij God als Gever of bron van deze gave, maar de lading is sterker. Van bijvoorbeeld het lichaam beschouwt Woltjer God immers ook als Gever, maar het lichaam noemt hij nergens 'goddelijk'. Niet omdat hij het lichamelijke geringschat,<sup>257</sup> maar omdat hij daarin, anders dan in het geestelijke, *geen* overeenkomst ziet tussen God en mens.<sup>258</sup> (Het lichaam maakt, als uitdrukking van de menselijke geest, de overeenkomsten *zichtbaar*.<sup>259</sup>) In de menselijke verbeeldingskracht ziet Woltjer wel een overeenkomst met zijn Schepper. Met de term 'goddelijk' vergoddelijkt hij niet iets van de mens, maar verwijst hij naar de goddelijke *verbeelding* waaruit de Schepper zelf bij de schepping putte, en waarmee Hij ook de mens bedeeft. Daarbij is de Schepper niet en de mens wel gebonden aan de grenzen van het schepsel-zijn. Net als in het *denken* (verstand) bespeurt Woltjer ook in de *verbeelding* (fantasie) een analogie tussen Schepper en mens.

De term *uitdrukken* raakt het taalveld van Gods spreken, waarmee Hij gedachten *uit* (expressivisme: een binnen/buiten-schema). Maar hier verwijst het uitdrukken primair naar het *archetype* / *ektype*-schema van matrijs (stempel) en afdruk, of zegelring en lakzegel.<sup>260</sup> Belangrijke momenten zijn i) de uitgaande beweging vanuit Gods gedachten (*God als Kunstenaar*) en ii) het uitmonden daarvan in een waarneembare gestalte (*de wereld als*

<sup>254</sup> BNL:VRV 153; vgl. 175.

<sup>255</sup> EdP msK 187, tsL 101

<sup>256</sup> BNL: VRV 155

<sup>257</sup> Vgl. EdP msK 454 (*contra* Plato: 'minderwaardig'); → 4.2 (spec. noot 26 en 32).

<sup>258</sup> ► Vgl. Loneran 1997: 111 n 11, 13 n 3 m.b.t. Thomas.

<sup>259</sup> Vgl. WL:VRV 21 ('afschijnsel'; Calvin; vgl. *Hebreeën* 1:3).

<sup>260</sup> IR:VRV 181 ('matrijs') resp. EdP msK 454 ('zegel in lak').

*kunstwerk*). Mensen hebben geen rechtstreeks inzicht in de inhoud van Gods gedachten of verbeelding, maar leven wel temidden van het uitgedrukte resultaat ervan, het ‘boek der schepping’ (→ 3.3).

#### i) God als kunstenaar

Woltjer noemt de Schepper de ‘bouwmeester en kunstenaar, die alles met verstand heeft gemaakt’.<sup>261</sup> Een deel van Gods ideeën of gedachten is inhoud van zijn *verbeelding* en via zijn scheppend vermogen komen deze ideeën tot uitdrukking in *dingen*.<sup>262</sup>

ideeën [zijn] voorbeelden (in eigenlijke zin) en vormen van dingen, die men maken wil, zooals die voorbeelden en vormen *actu* [werkelijk] zijn in den geest van den kunstenaar.

Is voor de mens God zelf in zekere zin het *archetype*, voor de andere dingen gebruikt Hij als Kunstenaar de gedachten of ideeën van zijn verbeelding als *archetypen*. In de dingen, de *ektypen*, drukt Hij die uit.<sup>263</sup> Woltjer wijst ter vergelijking op ‘het voorbeeld, den typus’ (een *archetypum*, een *primarium exemplar*, aldus Calvijn) aan de hand waarvan Mozes de tabernakel liet construeren, zoals in *Exodus* beschreven staat: God liet Mozes iets zien (iets: het is niet duidelijk of Woltjer daarbij aan een maquette denkt, of een of andere grootse hemelse werkelijkheid).<sup>264</sup> Een idee van God is zo’n voorbeeld voor een ding.

Een analogie of metafoor kan men overvragen. Zo werkt een materieel stempel door een fysieke oorzaak/gevolg-relatie in op een materiële substantie (lak, was). Maar hoe vormen nu goddelijke, *geestelijke* gedachten geschapen dingen? De idee liet in het *ektype* geen *kopie* achter (zie (a) hiervoor) – maar wat dan wel? Echter, ook bij menselijke kunstenaars ligt hier niet merkbaar een probleem: men kan in kunstwerken uitdrukkingen herkennen van immateriële, geestelijke voorstellingen of ideeën. Zadkine overwoog het weggebombardeerde stadshart van Rotterdam en de pijn en vertwijfeling in het hart van de rouwende burgers; en in zijn bekende beeld gaapt een gat. De voorstelling die in het bronzen beeld ‘ligt’ is geen kopie van de innerlijke voorstelling.<sup>265</sup> Hoewel het beeld de voorstelling niet ‘bezit’ zoals het wel een verankering op de sokkel bezit, toch is het van de innerlijke voorstelling uitdrukking, *ektype*. Zoals men dat bij menselijke kunstenaars

<sup>261</sup> IR:VRV 233–234, met (expliciet) *Psalm* 104:24; 136:5 en *Spreuken* 8:22; impliciet *Hebreeën* 11:10.

<sup>262</sup> IR:VRV 188 (Woltjer vertaalt hier het latijn van B. de Moor (1708–1780), uit diens commentaar op à Marck, 1761). ▶ Zie over De Moor en zijn commentaar: Van Asselt, Rouwendal e.a. 1998:150 (‘de uitvoerigste dogmatiek die in Nederland ooit verschenen is’).

<sup>263</sup> Vgl. IR:VRV 226 (‘archetypisch in God, (–) ectypisch in de schepping’) en 233 (vanuit De Moor); vgl. → noten 248, 248.

<sup>264</sup> IR:VRV 233; vgl. 234n4 (Calvijns commentaar op *Handelingen* 7:44; vgl. *Exodus* 25 en 26). ▶ Vgl. voor kritiek en bespreking: → 6.2.2 (onder: *Ideeën in Gods raad*) en Van der Kamp 2010:200–201.

<sup>265</sup> Vgl. LeW 18 en EdP msk 307 (→ noten 237 en 303).

ziet, zo kan men zich dit bij de Schepper voorstellen, al heeft de analogie grenzen (zoals het verschil dat God ook de materie zelf bedacht).

De vraag *waarom* een idee wordt uitgedrukt overvraagt de stempelmetafoor (een antwoord als ‘in primaire stof’ leidt tot oneindige regressie, want ook die primaire stof heeft God al bedacht, enzovoort). Positief is Woltjers visie: vanwege de idee ‘materie’ is ook de meest primaire stof nooit ongevormd geweest, ‘door een denkend wezen geschapen’, bedacht.<sup>266</sup>

werk van de Logos [–] en logisch, niet omdat zij in zichzelf enigszins denkt, maar omdat zij met wijsheid geschapen is met het oog op de wereld, die uit haar zou worden gebouwd.

Elementaire ‘stof’ heeft precies die eigenschappen die de opbouw van ‘de wereld der stof-felijke dingen’ mogelijk maken.<sup>267</sup> Deze met het oog op de wereld *gevormde* ‘materia prima’ is dus, aldus Woltjer, geen *passief* substraat. Stof is niet inert: ze ‘werkt voortdu-rend, ze stoot af, ze trekt aan, biedt weerstand, reageert’.<sup>268</sup> Met andere ideeën dan de idee *materie* als *archetypen* heeft God als Kunstenaar nieuwe samenstellingen van stof laten ontstaan als *ektypen*.

#### ii) De wereld als kunstwerk<sup>269</sup>

Hoe verhouden zich nu de uitgedrukte *ektypen* tot hun *archetypen*? Woltjer komt in de buurt van een *identificatie* wanneer hij Luther citeert: ‘Want wat is heel de schepping anders dan een Woord van God, door God geuit, of naar buiten toe uitgebreid?’<sup>270</sup> Nog sterker suggereert hij dat de dingen de gedachten van God *zijn*, wanneer hij Berkeley citeert: ‘Things are thinks’ – maar dan volgt toch een boeiend geformuleerd voorbehoud: ‘wanneer men het niet in den zin van Berkeley opvat, is het volkomen waar’.<sup>271</sup>

Dit voorbehoud hier en Woltjers eigen verwoordingen wijzen niet op identificatie, maar *afhankelijkheid*. De dingen bestaan en worden bepaald *door* Gods gedachten of ideeën. Ze worden *gedragen* door ‘het woord zijner kracht’ en ‘bestaan geen oogenblik zonder dat God ze denkt, in zijn Goddelijke bewustzijn ze heeft’.<sup>272</sup> Gods ideeën zijn pri-mair. Juist dat dingen deze *uitdrukken* is wat Berkeley, met het bestaan van een materiële substantie, ontkent (‘omdat het niets dan ideeën zijn’). Vanwege dit ‘niets dan’ moet de

<sup>266</sup> WM:VRV 256 (*Spreuken* 8, daar genoemd, bezingt de Wijsheid).

<sup>267</sup> IR:VRV 212; vgl. → 3.3, noot 77.

<sup>268</sup> EdP msK 460

<sup>269</sup> EdP msK 291 (→ 3.2.3, citaat).

<sup>270</sup> WM:VRV 252; zie 3.3, → 168. ▶ Vgl. Milbank (1999:30) die als visie van Hamann weergeeft: ‘the world is God’s speaking it out of a void’.

<sup>271</sup> IR:VRV 217. ▶ *Contra* Klapwijk 2013a:229 = 2013b:27 (‘logification’).

<sup>272</sup> EdP msK 463 resp. 344.

bisschop volgens Woltjer *pantheïstisch* worden.<sup>273</sup> Het werkelijk bestaan van stof, waarin de Schepper zijn ideeën uitdrukt, vormt het verschil met Woltjers visie.

Verschillen tussen de stoffelijke *ektypen* zijn te herleiden tot verschillende archetypische ideeën. Het kunstwerk van de wereld kent kwalitatieve verschillen tussen *soorten* dingen. Steeds vormen Gods gedachten de *principes* (→ a hierboven) die ‘de wet van hun zijn en bestaan’ bepalen; de dingen zelf hebben meestal geen *bewustzijn*. Alleen *overdrachtelijk* wil Woltjer ‘de idee die in hen is’ wel ‘hun verstand en leven’ noemen. ‘In de dingen liggen gedachten, ook in de anorganische,’ maar zij *leven* niet, zij zijn *apsucha*, zielloos.’<sup>274</sup> Uit het zien van plant, dier en mens concludeert Woltjer tot sterkere activiteit van de goddelijke *Logos*:<sup>275</sup>

Duidelijker nog [dan in de anorganische dingen] spreekt het werk van den Logos uit de organische dingen tot ons. Leven draagt een doel in zich. Een organisme is een keten van syllogismen, van logische redeneering. Merkt slechts op, wat gij ziet in het leven der plant. Gij zult de materiële sluitredenen niet kunnen loochenen.

Maar hooger gedachten spreken uit de dierenwereld, waar in het instinct en de willekeurige bewegingen een van vrijheid getuigend leven schijnt te spreken. Toch is dit slechts schijn [–]. Inderdaad zijn de doelmatige handelingen van het dier eene noodzakelijke uiting van den aanleg, het principe, van zijn zinnelijk leven.

Het dier kent zichzelf niet als een subject, het reflecteert niet, het is niet vrij; het leeft, als ik het zoo zeggen mag, in het duister. Eerst in den mensch is het leven *licht, dat doet zien en verstaan*.

Woltjer verbindt de ‘syllogismen’ met de *doelmatige* inrichting van organismen. De toelichting van geestverwant en tijdgenoot Sikkell een paar jaar later is verhelderend, ook als voorbeeld van de doorwerking van Woltjers visie in eigen kring:<sup>276</sup>

Toch is de plant zelf het eigenlijke organisme niet; zij zelf is een levend wezen; maar *de organische ordening, waarin haar leven geestelijk gebonden is* en die met haar leven bestaat, is het organisme.

Met in een noot:

In het *organisme* ligt de tegenwoordigheid van het eeuwige Woord (Joh. 1), van den goddelijken Logos, in alle levende schepselen en in alle levensgemeenschap *uitgedrukt*, kenbaar voor den mensch, voor het menscheelk bewustzijn. Het organisme is in de eerste plaats “een keten van syllogismen, van

<sup>273</sup> EdP msk 256; vgl. 332, 461 (‘solipsisme’); 329 (‘zuiver idealist’), 335 (‘consequent’).

<sup>274</sup> LeW (1897) 18; vgl. BNL 152 (‘hun wezen’) en hierboven → (a), noot 243.

<sup>275</sup> LeW 19 (cursivering toegevoegd); willekeurig = door de wil gestuurd; doelmatig = doelgericht (niet: efficiënt); inderdaad = in werkelijkheid; de slotzin verwijst impliciet naar *Johannes* 1:4; zie → noot 66 in 4.2. Vgl. EdP msk 31, tsL 16 (organisch); IR:VRV 223 (mens, dier, plant, ‘doode stof’).

<sup>276</sup> Sikkell 1903:62 (cursivering JCS, die voor de gedeelten tussen aanhalingstekens verwijst naar LeW 19–20). Vgl. → 6.2.1, noot 52.

logische redenering”, in de plant in “materieele sluitredenen” uitgedrukt, waardoor ieder onderdeel, ieder lid, op het andere is aangelegd en naar die ordenende gedachte werkt.

Ook Woltjer zelf gebruikt in zijn *Encyclopaedie*-colleges iets meer woorden:<sup>277</sup>

Dat de *telè* [doelen; RN] vooral in de organische wereld in het licht treedt, spreekt vanzelf, daar de organische wezens juist de organen hebben om er bepaalde werkingen mee te verrichten [-]. Wanneer de Schrift spreekt over de schepping der planten, wordt er gesproken, dat de planten zaad zaaien naar hun aard. Welnu, de doelmatigheid der organen springt juist op dat gebied in het oog. De inrichting der voortplantingsorganen is zeer samengesteld [-]. Duidelijker nog spreekt de doelmatigheid der organen, lichaamsbouw, levenswijze, voeding en voortplanting in de dierenwereld. Hier ziet men, hoe de gewaarwording een nieuw element is in de organisatie van het dier [-].

Woltjer gaat uit van een hiërarchie van stoffelijke schepsels, van primaire stof, via anorganische dingen, planten en dieren, tot en met de mens (afgezien van wat *geestelijk* en geschapen is<sup>278</sup>). Vanwaar nu deze hiërarchie, dit lager-en-hoger?<sup>279</sup> Voor hem lijkt deze hiërarchie zo vanzelfsprekend, dat hij niet op de herkomst ingaat. Men kan denken aan een neoplatoonse oorsprong, maar belangrijker zal voor hem een hiërarchische lezing van *Genesis* 1 zijn geweest. De volgorde van planten, dieren en mensen leest Woltjer niet alleen chronologisch, maar ook hiërarchisch, met de mens als climax. Als kenmerken van kwalitatieve sprongen ten opzichte van een lager *rijk* noemt Woltjer zelf leven (al het organische), gewaarwording (bij dieren) en de *logos* (bij de mens). Deze hiërarchie is te koppelen aan de wil van de Schepper (‘Er zij...’); tegelijk neemt Woltjer een parallelle of analoge hiërarchie binnen de innerlijke *Logos* aan: daar liggen immers de *archetypen* waarmee de *ektypen* corresponderen. Woltjer ziet in de dierenwereld inderdaad ‘hooger gedachten’ van God dan in het plantenrijk.<sup>280</sup> Als voorbeeld van *instinctief doelgerichte* handelingen van dieren noemt Woltjer het uitzuigen van eieren, waarbij dieren een tweede gat maken tegenover het uiteinde waar ze zuigen.<sup>281</sup>

Via de dingen, van laag tot hoog, drukt de Schepper iets uit van zichzelf, van zijn innerlijke *Logos*. Van heel deze ‘doelmatige’ (doelgerichte) hiërarchie vormt de mens de climax: <sup>282</sup> hij is niet enkel op *leven*, maar op *kennen* aangelegd – het kennen van de andere dingen, maar, als beeld van God,<sup>283</sup> ook van de Schepper zelf. Op de gevel van

<sup>277</sup> EdP msK 3 11–3 12

<sup>278</sup> → 3.2.1 en 3.2.2 (i).

<sup>279</sup> Gerelateerd aan maar te onderscheiden van → (d) *Gradaties in realiteit* (zie daar). ▶ Vgl. Ter Horst 2008:130vv. m.b.t. Thomas van Aquino (132: ST I.q76.a4, ad 3: ‘esse, vivere, sentire, intelligere’).

<sup>280</sup> Zie het LeW 19-citaat; vgl. 3.5.2 (a) en Te Velde 2006:126–127 (‘*rationes* [-] a certain rank [-] in God himself’).

<sup>281</sup> EdP msK 3 13

<sup>282</sup> Vgl. EdP msK (204–)205 (‘hoofdmoment’).

<sup>283</sup> Vgl. → 5.3.

Woltjers Gymnasium stond: *Ut Cognoscant Te* – ‘Opdat zij U kennen’; op de zerk van Woltjer staat de tekst waaraan deze woorden ontleend zijn.<sup>284</sup> Op *kennen*, meer dan op waarnemen, lopen de *telè*, de doelen van de geschapen dingen uit. De mens, bij wie ‘het leven licht’ werd,<sup>285</sup> kan de dingen kennen omdat hij ‘de logos in de dingen’ aantreft.<sup>286</sup> De dingen en hun *logos* zijn objecten van menselijk kennen; de mens zelf subject – voorzien van een (zelf-)bewuste, actieve *logos*; een afdruk van de *goddelijke* Logos. God zelf is Denker<sup>287</sup> en Kunstenaar, die zich de *archetypen* voorstelde en *ektypen* vormde. Als zijn beeld functioneert de mens, vooral dankzij zijn *logos*, die onder andere denken, verbeeldingskracht, scheppingskracht en kenvermogen omvat.<sup>288</sup> De mens drukt daarmee meer uit dan zoiets als de hoogste onder Gods ideeën over het geschapene. De mens is, aldus Woltjer, beeld van de Schepper zelf, en de menselijke *logos* beeld van de goddelijke *Logos* zelf, de *drager* van onder andere alle uitgedrukte ideeën.

De menselijke *logos* verwijst onder andere naar Gods eigen bewustzijn, inclusief Gods *zelf* bewustzijn.<sup>289</sup> Dat betekent bij Woltjer niet alleen dat ook de mens zelf een persoonlijk wezen is met bewustzijn en zelfbewustzijn.<sup>290</sup> Het betekent ook een gerichtheid van de mens en zijn bewustzijn op de Schepper. De inhoud van het menselijk bewustzijn en zelfbewustzijn ontwikkelt zich; de mens(-heid) leert de wereld en de dingen kennen, en zichzelf. Op deze manier leert de mens ook een deel van de inhoud van de goddelijke *Logos* kennen, en daarmee iets van de Schepper zelf.<sup>291</sup> In Woltjers woorden:<sup>292</sup>

De geest des menschen is uit God en kent in de geschapen dingen zijnen Schepper en verlustigt zich daarom in die kennis.

Zowel bij menselijke kunstenaars als bij God geldt dat de mens uit het werk tot ‘den logos zelf’ kan ‘besluiten’.<sup>293</sup> Immers, in twee richtingen kan een kenproces zich verdiepen:

Wie het werk goed wil kennen, moet trachten den werkmeester in zijn bestaan en denkwijze te leeren kennen. [–] Maar ook omgekeerd. Uit het werk kan men besluiten tot den werkmeester, uit de werken van den logos tot den logos zelf.

<sup>284</sup> Vgl. de verhandelingsbundel *UCT* (1923:v; *Johannes* 17:3).

<sup>285</sup> Vgl. EdP msK 229, tsL (124–)125 (waarbij het ‘licht der mensen’ verwijst naar *Johannes* 1:4).

<sup>286</sup> EdP msK 226, tsL 123; → 5.3.

<sup>287</sup> EdP msK 315

<sup>288</sup> BNL:VRV 153 (hierboven); WeD:VT 62 (‘kenvermogen’); vgl. WL:VRV 21.

<sup>289</sup> *Int* 6

<sup>290</sup> OddS 81; WL:VRV 25.

<sup>291</sup> EdP msK 441 (‘niet terstond zo ontwikkeld’); vgl. msK 23, tsL 12; OddS 81, IR:VRV 198, 202. ▶ Vgl. Plato, *Timaios* 6 (30a–31b); Lovejoy [1978]:39–40 (‘Idea of Ideas’), 74 (‘God in primarily understanding himself, understands all other things’; Thomas, *Summa contra Gentiles* I, 75); Augustinus, *GAL* XII.34.67 (1982c:228); Plotinus *Enneads* II.9.1 (1917:161–162).

<sup>292</sup> IR:VRV 219; vgl. → 3.3 (2) B.

<sup>293</sup> WL:VRV 18



Iemands artistieke oeuvre, bijvoorbeeld schilderwerken, toont onder andere wat hem heeft geraakt, wat hij ziet of wil laten zien. Een kunstenaar kan welbewust veel van *zichzelf* in zijn werk willen laten zien. Dit laatste oogmerk is wat bij Woltjer met betrekking tot Schepper en schepping voorop staat: God wil zich openbaren, zich laten kennen aan geschapen mensen die zijn geschapen wereld kunnen leren kennen.<sup>294</sup>

### c. *Bouwplan en realisering*

Niet alleen de term *kunstenaar* paste Woltjer op de Schepper toe, maar ook *bouwmeester*.<sup>295</sup> Beide termen zeggen over de Schepper ‘dat de ideeën der dingen en hunne relatien, vóór zij nog daar waren, in God reeds bestonden’. Richt de artistieke sfeer de aandacht vooral op het in de waarneembare wereld uitgedrukt, geopenbaard worden van de ideeën van Gods innerlijke *Logos*, de term *bouwmeester* belicht het geordend, doelgericht of planmatig functioneren van deze *Logos*, ter voorbereiding van het resultaat: een eveneens geordende, doelgerichte wereld.

Woltjer denkt daarbij verder dan de voorbereiding door de Logos van een eenmalig gerealiseerd scheppingsresultaat. Hij stelt ook de vraag of de wereld*geschiedenis* een doel heeft. Eerst licht Woltjer de term ‘doel’ in het algemeen toe.<sup>296</sup>

Een doel onderstelt een toekomst, die als bestaande gedacht en wier realisering in het heden voorbereid wordt. Het onderstelt dus een denkende en willende agens.

Al erkent Woltjer ‘dat er vele gebeurtenissen zijn, die wij niet verstaan, dat wil zeggen wier doel wij niet kennen’, hij zoekt wat ‘het einddoel der geschiedenis’ is.<sup>297</sup> Hij tekent daarbij aan dat zowel tussentijdse, ‘partiële bedoelingen’ als dit einddoel

beide een denkend agens veronderstellen, een Goddelijke wijsheid dus, die de loop der dingen beheerst en leidt tot een vooraf bepaald einde.

Dit *einde* betekent niet alleen een eindpunt, een tijdstip, maar ook een einddoel. Woltjer identificeert ‘het einddoel der geschiedenis’ met een doel van de goddelijke Logos, dat verder gelegen is dan een oorspronkelijk gerealiseerde schepping. Als het ultieme einddoel noemt hij de ‘nieuwe mensheid als een Koninkrijk Gods’.<sup>298</sup> Woltjer gebruikt daarbij uitdrukkingen zoals ‘een voorafgemaakt bestek’, ‘een plan en een werking van een persoonlijk Goddelijk wezen’, en voor de realisering daarvan, de kosmos en de mens, en hun onderlinge verhouding, ‘de uitwerking [–] van het ééne scheppingsplan’.<sup>299</sup> Als Woltjer

<sup>294</sup> → 3.3 (2).

<sup>295</sup> → (b), noot 261 (IR:VRV 233–234).

<sup>296</sup> EdP msK 205, tsL 111; met verwijzing naar Eisler, WdphB.

<sup>297</sup> EdP msK 208, tsL 113 vgl. msK 209, tsL 113 ‘dat kunnen wij niet weten’) resp. msK 206, tsL 112.

<sup>298</sup> EdP msK 208, tsL 113 (met verwijzing naar 1 *Korintiërs* 15:24–28).

<sup>299</sup> IR:VRV 211 resp. EdP msK 293, 314 en IR:VRV 218; vgl. 199, 219, 226.

mens en kosmos beschrijft als in een kennisrelatie op elkaar betrokken, heeft hij het oog op een eeuwenlange ontwikkeling: speciaal noemt hij ‘dat wondere genot dat de mensheid drijft om de wetenschap te zoeken,’ ‘de ware wetenschap,’ zoals God ‘haar dacht en in Zijn scheppingsplan opnam’.<sup>300</sup>

In de wereld bespeuren mensen orde, aldus Woltjer:<sup>301</sup>

De menselijke geest heeft ten allen tijde in de wereld gezien een geordend geheel, een *kósmos*, een *mundus*, een bouwwerk of een kunstwerk.

Niet alleen in de bewegingsregelmaat van sterren en planeten zit een orde, ook in de bouw van planten en dieren. Dat blijkt vooral bij hun organen, zoals die voor spijsvertering en voortplanting: die vertonen een organisatie met het oog op een doel; hun ‘werkingen hebben [–] ten doel de instandhouding van het leven der individuen en de voortplanting van de soort’.<sup>302</sup> Hierboven bleek dat Woltjer dergelijke organen en ook de natuur als geheel vergelijkt met uurwerken of werktuigen.<sup>303</sup> Wat mensen doen als ze werktuigen zien, is

de *orde der delen* toeschrijven aan de bedoeling van een *ordenend verstand*, [en] datzelfde doen we ook, wanneer we de loop der hemellichamen nagaan en de bouw der planten, dieren, enzovoort [–], [w]at ons noopt tot de erkenning van [–] een *plan*, dat uitgewerkt wordt, *een doel waarnaar gestreefd wordt*, en zo [–] *een geest, die zich dat doel stelde*.

Woltjer wijst op Calvijn die dergelijke gevolgtrekkingen verbindt aan de uitdrukking ‘God zag dat het goed was’ in *Genesis* 1: God schiep ‘volgens een welberaamd plan’ waardoor een ordelijk scheppingsresultaat te verwachten is, waarin ‘in zichzelf geen tegenstrijdigheid en gebrek’ zou liggen.<sup>304</sup>

Gods gedachten met het oog op de wereld beschouwt ook Woltjer als redelijk en geordend (‘welberaamd’); het is geen chaotische massa van onsamenhangende ideeën. God bedacht specifieke eigenschappen en een samenhangende orde voor de dingen (vgl. het kerncitaat), en zo realiseert Hij de dingen en hun blijvende functioneren:<sup>305</sup>

Alle dingen worden gedragen door den almachtigen wil van den eeuwigen Logos; in hun individuele zijn zoowel als in hun worden en in hunne onderlinge betrekkingen en verhoudingen, zijn zij elk oogenblik alleen door Hem; zijne wijsheid, *zijne gedachten bepalen hun wezen*.

<sup>300</sup> IR:VRV 219

<sup>301</sup> EdP msK 291; → 3.2.3.

<sup>302</sup> EdP msK 311 (vgl. (b) hiervoor).

<sup>303</sup> EdP msK 307–308 (cursivering toegevoegd; voluit geciteerd in → 3.2.3, noot 120, en hierboven (b), noot 241).

<sup>304</sup> EdP msK 316

<sup>305</sup> BNL:VRV 152 (cursivering toegevoegd); vgl. het eerste citaat in → 3.5.2 (msPed 78).

Gods ideeën *bepalen* hoe dingen zijn – en worden. Het *worden* van (individuele) dingen slaat hier niet op een oorspronkelijke schepping, maar op hun ontstaan in de loop der tijd. In de loop der tijd ontstaan dingen, en zo'n ontstaansproces zelf vormt ook een ontwikkeling (vooral bij planten of dieren, maar ook bij de vorming van bijvoorbeeld kristallen).<sup>306</sup> Ook deze ontwikkelingen verlopen, op grond van Gods *welberaamde* gedachten, geordend.

Woltjer neemt een oorspronkelijk scheppingsproces aan dat ten einde gekomen is, maar dat betekent niet dat de wereld toen meteen af was, 'dat het niet voor verandering, toeneming, vatbaar zou zijn.'<sup>307</sup> De wereld kent ontwikkeling en die verloopt in grote lijnen ordelijk. Niet dat God de wereld voorzien heeft van een bepaalde orde, om deze wereld daarna volgens deze orde op eigen kracht te laten lopen, zoals de voor deïstische visies spreekwoordelijke klok. Dingen gaan zich volgens plan ontwikkelen, maar wel elk ogenblik *gedragen* door Hem. In elk ding ligt intussen een idee, een gedachte uitgedrukt, gerealiseerd, en die bepaalt ook de manier waarop met andere dingen betrekkingen en verhoudingen ontstaan, blijven of afbreken.<sup>308</sup>

De idee, uitgedrukt in de dingen, is de eenheid in de veelheid der relatien die met ieder ding gegeven zijn, het geheel in de deelen; maar de idee beheerscht ook weer de betrekkingen en verhoudingen der dingen onderling, in telkens ruimere kringen opklimmend tot de idee van het geheel van den kosmos, die het geheel van alle relatien in het creatuurlijke omsluit.

Alle geschapen dingen samen vormen op deze manier een *kosmos*, een geordend geheel, een harmonische eenheid – zelf ook realisering van een goddelijk idee.<sup>309</sup> Heel deze door God bedachte en gewilde *orde*, is niet alleen ooit *ontstaan* met allerlei 'betrekkingen en verhoudingen', maar blijft zelf ook door middel van allerlei 'betrekkingen en verhoudingen' bestaan en zich ontwikkelen.

Dankzij Gods geordende, planmatige gedachten is er in de wereld volgens Woltjer in elk geval zowel een causale als een teleologische orde.<sup>310</sup> Dingen hebben elk een *wezensgrond*, een *logos*,<sup>311</sup> en dit ideële, al deze (ook individuele) essenties of 'immanente principien' *zijn* gedachten van God – die zowel de eigenschappen van als de onderlinge relaties tussen de dingen bepalen, en ook alle ontwikkelingen daarvan.<sup>312</sup> Het geestelijke en ideële is in Woltjers (hierin idealistische) visie zelfs '[m]eer reël'<sup>313</sup> dan de waarneembare wereld. Dat vraagt verheldering. Woltjer gaat dan ook uitdrukkelijk in op de

<sup>306</sup> Zie → (a) hierboven, noot 231; het voorbeeld van kristallen is ter verduidelijking toegevoegd.

<sup>307</sup> EdP msK 316

<sup>308</sup> IR:VRV 214; vgl. → 3.2.3, vanaf noot 100; en bij de kenleer → 5.6.3, onder *Ideeën*, noot 257.

<sup>309</sup> WWb 247, IR:VRV 227–228 ('harmonie'); vgl. OddS 94 ('harmonische ontwikkeling').

<sup>310</sup> Vgl. EdP msK 207, tsL 112 (W. Wundt (1832–1920), psycholoog-filosoof).

<sup>311</sup> EdP msK 226, tsL 123

<sup>312</sup> LeW 23 (→ noot 228); vgl. msPed 78 (*Kolossenzen* 1:17) m.b.t. de 'uitgaande Logos'.

<sup>313</sup> O.a. BNL:VRV 122.

verhouding tussen (d) het *ideële* en het *reële*, en tussen (e) *geest* en *stof* – begrippenparen die voor hem dus niet samenvallen.

*d. Het ideële en het reële*

Wat verstaat Woltjer onder *reël* en onder *ideël*?<sup>314</sup> Eerst het *reële* (zie → 3.2.1, *De dingen*). Iets *reël* noemen, wil volgens Woltjer enkel zeggen: het *bestaat*, het ding (*'res'*) *is*. Tegenover het *zijn* van iets staat alleen het *'niet zijn*, het *niets*.<sup>315</sup> Maar wat is *zijn*? Woltjer ziet een kentheoretische hobbel:<sup>316</sup>

Het begrip *zijn* laat zich niet definiëren; dat is een logische onmogelijkheid, omdat het niet uit delen bestaat, zoodat door opsomming van delen in hun verband het geheel zou kunnen worden bepaald, noch ook een algemeener begrip zich denken laat, dat het begrip *zijn* zou omvatten. We kunnen dus niets anders doen dan het eenvoudig te stellen als iets dat met het bewustzijn gegeven is.

Al laat het begrip *zijn* zich niet inductief of deductief definiëren, het *zijn*, het bestaan van dingen mag men wel op grond van intuïtie of *common sense* aannemen. Immers, 'rechtstreeks', zonder dergelijke vormen van bewuste 'actie van het denken, hebben wij het *bewustzijn van* een objectief, buiten ons aanwezig *bestaan* [–] van datgene wat wij gewaarworden als buiten ons zijnde', 'als primitief feit van het bewustzijn'.<sup>317</sup>

Heeft men eenmaal een (intuïtief) besef van iets wat *bestaat*, wat *reël* is, dan kan men deze eigenschap, als men wil, ook toekennen aan andere zaken dan waarneembare dingen. Een gedachte of de inhoud ervan is niet zintuiglijk waarneembaar, maar kan voor het menselijk denken toch een *ding* worden, iets bepaalds dat bestaat.<sup>318</sup> Daarom noemt Woltjer ook een gedachte *reël*. Een 'zijnde' kan niet alleen stoffelijk zijn, maar ook geestelijk, of in dat laatste geval specifiek: *ideël*. Maar wat is *ideël*?

'Het *ideële* staat tot de *idee*, gelijk het *reële* tot de *res*' – aldus Woltjer.<sup>319</sup> Toch is de bewering dat iets *ideël* is niet net zo onbepaald als de bewering dat iets *reël* is, dat iets bestaat. Immers, 'ideël-zijn' voegt een eigenschap toe aan het *zijn*: een *ideël* zijnde is van idee-matige aard. Nu verstaat Woltjer, die daarbij Kant volgt, onder een idee een begrip 'van de vorm van het geheel' van iets, 'zóó, dat de verhouding der delen tot het geheel en hunne plaats volkomen bepaald is', of ook als 'het aanschouwelijke begrip'.<sup>320</sup> Doorgaans hanteert Woltjer het *ideële* wel ruimer dan slechts de verzameling van zo gedefinieerde

<sup>314</sup> Vooral in IR:VRV 182–187 resp. 187–189.

<sup>315</sup> IR:VRV 184 resp. 185 (Spinoza; cursivering JW).

<sup>316</sup> IR:VRV 207; vgl. 196 en OvK:VRV 48 ('onmiddellijke zekerheid [–] voor het bewustzijn'). ► Vgl. Schonberger 1986:98 ('schlechthinigen Bekanntseins').

<sup>317</sup> IR:VRV 195–196, resp. 197 (cursivering toegevoegd).

<sup>318</sup> IR:VRV 207–208 en WOU:VRV 122–123 (*contra* Wundt, die ze als *Vorgänge*, processen, beschouwt).

<sup>319</sup> IR:VRV 187

<sup>320</sup> IR:VRV 188 resp. EdP msK 225–226, tsL 123; uitgebreider: → 5.6.3, onder *Ideeën*.

ideeën: het verwijst naar alle inhoud van het met begrippen en ideeën verbonden denken (maar niet naar het denken zelf als fysiologisch of psychisch proces). Dan kan men ook samenstellingen, zoals proposities (denk aan de inhoud van een geformuleerde natuurwet), gevolgtrekkingen of complete syllogismen tot het ideële rekenen. Het menselijk bewustzijn is echter ruimer dan dit denken, en bevat ook gewaarwordingen, voorstellingen en dergelijke: die rekent Woltjer niet tot het ideële, maar onder het *geestelijke* vallen ze wel. Dat geldt ook voor het onbewuste of bewust geworden gevoel, een ‘aandoening van het ik’.<sup>321</sup>

Nu de verhouding tussen het reële en het ideële. Er is tussen ‘reëel en ideëel op zich zelf geen tegenstelling’.<sup>322</sup> Ook het ideële *is*, bestaat. Woltjer noemt niet alleen een gedachte reëel (ze bestaat als psychisch verschijnsel, en heeft een bestaande inhoud), maar ook het ideële. In de titel van zijn rede ‘Ideëel en reëel’ kan men de klemtoon met recht op *en* leggen, zoals ook in ‘Overlevering en kritiek’ (en in beide gevallen is ook de volgorde welbewust).<sup>323</sup> Ook Gods gedachten zijn enerzijds ideëel en anderzijds reëel. Ze bestaan ‘objectief’<sup>324</sup> – allereerst in Gods geest. Als iemand onderscheid wil maken tussen dergelijke onstoffelijke realiteiten en stoffelijke door te spreken van *concrete* realiteit naast een ‘realiteit in de gedachte’, kan Woltjer dat billijken.<sup>325</sup> Zowel het stoffelijke als het geestelijke kan dus reëel zijn, zowel een gedachte als de inhoud ervan, iets dat geschapen is of niet, menselijk of goddelijk, immanent *in* de geschapen wereld of transcendent.

Voor een deel heeft het ideële (bij God en mensen) betrekking op de stoffelijke, waarneembare wereld. Woltjer onderscheidt dan het ideële *in* de dingen (*in re*) van het ideële dat daaraan voorafgaat en erop volgt (*ante rem* en *post rem*).<sup>326</sup> Dat Gods ideeën (*ante rem*) in de dingen (*in rebus*) uitgedrukt ‘liggen’, zagen we onder (b) hiervoor. Met ideeën-na-de-dingen (*post rem*) bedoelt Woltjer de kennis die mensen opdoen van de dingen. Opgedane kennis bestaat onder andere uit begrippen en ideeën, en die bestaan reëel in de geest van de kenner. Bij de kenleer (→ 5) hierover meer. De ideeën die *voorafgaan* aan de dingen, hebben volgens Woltjer eveneens een reëel bestaan: ze vormen inhoud van Gods geest of denken. [D]e H. Schrift leert dat de ideeën der dingen en hunne relatien, vóór zij nog daar waren, in God reeds *bestonden*.<sup>327</sup>

De archetypische oorsprong in God van de materiële wereld werkt door in Woltjers visie op reëel en ideëel. Voor God heeft er nooit een reële, aanvankelijk onbekende wereld, *tegenover* Hem bestaan.<sup>328</sup> Voor zijn bewustzijn is er geen transcendente, vooralsnog onbekende buiten-wereld die Hij *aantref*. God kent als Maker *van binnenuit* wat Hij

<sup>321</sup> Vgl. EdP msK 237, tsL 129

<sup>322</sup> IR:VRV 181

<sup>323</sup> → 1.2, noot 101

<sup>324</sup> O.a. ZW 33 en IR:VRV 217; vgl. WWb 245; EdP msK 275.

<sup>325</sup> IR:VRV 185 (Milhaud).

<sup>326</sup> IR:VRV 218

<sup>327</sup> IR:VRV 234 (cursivering toegevoegd). Vgl. IR:VRV 191.

<sup>328</sup> EdP msK 274–275.

zelf heeft bedacht, heeft gemaakt en nog altijd draagt op weg naar een einddoel. Het ideële staat bij God niet tegenover het reële, maar is erin uitgedrukt. Voor mensen daarentegen is de wereld wel bewustzijnstrascendent en reël, een aanvankelijk onbekend *zijn*, een ‘tegenover’. Tegelijk is deze reële wereld voor de mens ook ideël, omdat deze vanuit goddelijke ideeën (Gods raad) is opgebouwd. Net als het reële bestaat ook dit ideële van de wereld onafhankelijk van onze wil en voorstelling, buiten ons. Het is net zo bewustzijnstrascendent als de reële wereld, maar juist op dit ideële is het menselijk kenvermogen gericht: juist ‘de logos in de dingen’ maakt de dingen *kenbaar* voor ‘onze eigen logos’.<sup>329</sup> En wat dit ‘eigen geestelijk bestaan’ betreft, dat noemt Woltjer zelfs *reëler* dan de reële materiële dingen die we dankzij onze *logos* leren kennen.<sup>330</sup>

#### *Graden van realiteit*

Woltjer spreekt wat het reële betreft niet alleen over verschillen in *aard* (soort) van realiteit, maar ook in *mate* van realiteit. Dat laatste verdient apart aandacht (de eigen aard van dingen kreeg die al; → 3.2.2). In het onderscheiden van gradaties in realiteit sluit Woltjer aan bij een oude, neoplatoonse westerse denklijn, waarin termen passen als ‘zijnsvolheid’ en zijnsgraden.<sup>331</sup> De uitdrukkelijke kritiek van Dooyeweerd op deze denklijn (→ 6.2.1) vormt een extra argument om Woltjers versie hiervan in kaart te brengen.

Complicerend is dat Woltjer op veel manieren omschrijft hoe iemand de mate van realiteit zou kunnen vaststellen:<sup>332</sup>

[E]r is ook een *maat* der realiteit: die maat is niet gelegen in het meer of minder concreet of groot of uitgebreid zijn, maar in den duur, in den tijd, en daardoor ook in de onafhankelijkheid.

Hierbij tekent hij echter in een noot aan:

Onder *meer realiteit* te bezitten, is naar Berkeley te verstaan: “sterker aandoen, meer gerangschikt en bepaald zijn, en niet willekeurige gestalten van den waarnemende geest zijn”, Principles XXXVI.

Woltjer noemt hier als *het* criterium voor de graad of mate van realiteit:

- i. de *duur* van iets: de bestaansduur

<sup>329</sup> EdP msK 226, tsL 123; vgl. → 5.3.

<sup>330</sup> IR:VRV 208–209

<sup>331</sup> Vgl. Krings 1982:31 n.a.v Augustinus.

<sup>332</sup> IR:VRV 186–187 (nt2; cursivering JW; uitleg hierna); vgl. 189 (‘de tijd, de maat der realiteit’). ▶ Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, par. 33: “These latter [‘ideas of the mind’ or ‘excited in the imagination’] are said to have more REALITY in them than the former [ideas ‘perceived by sense’] – by which is meant that they are more affecting, orderly, and distinct, and that they are not fictions of the mind perceiving them.” Vgl. Spinoza, *Ethica* I.16 (‘greater reality [–] more properties’).

Daarmee verbindt hij ('daardoor') een volgend criterium:

- ii. de (mate van) *onafhankelijkheid* van iets

De verbinding die hij tussen de twee criteria ziet lijkt mij deze: iets wat langdurig blijft bestaan, toont zich daarmee onafhankelijk van veel factoren die dit bestaan bedreigen, het kunnen opheffen.

In de verklarende noot noemt Woltjer met een beroep op Berkeley weer andere criteria – de mate van: (iii) sterkte; (iv) geordend ('gerangschikt') zijn; en (v) bepaaldheid, specificiteit.

Omdat deze drie Berkeleyaanse criteria meer uitleg vragen, komen ze hierna nog terug. Naast deze drie noemt hij nog de mate van niet-subjectiviteit; dat criterium valt, kan men zeggen, onder (ii), onafhankelijkheid – hier van een 'waarnemende geest'. (Bij Berkeley staat het citaat in het kader van een vergelijking van *zintuiglijke* indrukken ten opzichte van ideeën uit de *mind* of de *imagination*; fantasiebeesten bijvoorbeeld bestaan slechts in geringe mate, immers slechts voor de duur van het-zich-voorstellen door een geest.)

Past men de eerste twee criteria op God toe, dan gaat het over zijn eeuwigheid (in de betekenis van een tijdsduur zonder begin of eind) en zijn onafhankelijkheid (zelfstandigheid of *aseitas*, door-zichzelf-bestaan<sup>333</sup>). Op grond van deze beide eigenschappen kan Woltjer zeggen: God is de enige 'reële in absolute zin', in de volle honderd procent.<sup>334</sup> Al kan Woltjer 'berg en rots' symbolen noemen 'van veel realiteit, omdat zij eeuwen verduren,' met Hem vergeleken hebben ze een geringere realiteit: 'voortgezet nadenken en de ervaring leren, dat ook deze niet onveranderlijk zijn'; ooit werden ze immers gevormd, en voor aardbevingen zijn ze niet onaantastbaar.<sup>335</sup> Al het geschapene heeft een begin en is afhankelijk van de dragende Logos.

Woltjer wijst ook op het beeld van iemand in een spiegel. Is een spiegelbeeld reëel? Ja, maar wel 'als beeld', het is een eigen *soort* realiteit, en deze soort realiteit, specifiek: dít beeld, is afhankelijk van de persoon die voor de spiegel staat. Dit afhankelijke, *relatieve* bestaan ten opzichte van God geldt voor alle geschapen dingen, en ook voor eigenschappen, voorstellingen en begrippen, die naast 'planten en dieren, lucht en licht' allemaal 'hun eigen realiteit' bezitten, 'voor iedere dezer naar zijn eigen aard'.<sup>336</sup> Deze eigen realiteit van dingen verschilt van die van God zelf. Woltjer acht deze eigen realiteit van dingen op grond van criteria (i) en (ii) geringer.

Een verschil in aard kan dus tegelijk een verschil in *mate* van realiteit meebrengen.

<sup>333</sup> Vgl. VdBrink, VdKooi, CD 141–142 en Plato *Philebos* 60c, 67a (via Lovejoy 1978:42–43).

<sup>334</sup> IR:VRV 189

<sup>335</sup> IR:VRV 187 resp. EdP msK 284.

<sup>336</sup> IR:VRV 186; vgl. *Genesis* 1, waarop Woltjer zinspeelt in zijn woordkeus.

Toch valt deze *mate* van realiteit niet bij voorbaat samen met de hiërarchie van hogere en lagere *rijken*, die onder andere afhankelijk is van verschillen in *aard* van het geschapene, en die bij → (b, ii) hiervoor is besproken (*De wereld als kunstwerk*). Men kan bijvoorbeeld dieren hoger aanslaan dan planten of stenen zonder dat uit te drukken in termen van het hebben van meer of minder *zijn* of realiteit. Woltjer hanteert zowel het hoger staan in een hiërarchie van *soorten zijn* (rijken, met kwalitatieve verschillen) als een *mate* van realiteit (een kwantitatief onderscheid, ook als men sprongsgewijze verschillen toestaat<sup>337</sup>). De bedoelde hiërarchie van rijken beïnvloedt de toepassing van Woltjers criteria wel. 'Overall' ziet hij 'een opklimming van het lagere tot het hogere' (zonder dat hij dat hogere zich ziet ontwikkelen *vanuit* het lagere).<sup>338</sup> Hij gaat bijvoorbeeld uit van 'de algemene regel, dat het organische hoger staat dan het anorganische'.<sup>339</sup> Dat is geen zaak van bestaansduur. Doorgaans is een rots immers blijvender dan een libelle. Ook als men uit deze duur, zoals Woltjer doet ('daardoor'), onafhankelijkheid afleidt, staat de rots hoger dan de libelle. Bij een andere interpretatie van onafhankelijkheid, denk aan bewegingsvrijheid, zou de libelle winnen (zelfs al is die vrijheid volgens Woltjer schijn, een vorm van antropomorfe projectie; zie criterium (viii) hierna). Het punt is dat Woltjer alles wat *levend* is, hoger plaatst in een hiërarchie van soorten zijn. Omdat hij God niet alleen beschouwt als *hoogste* zijn (het hoogste wat bestaat), maar ook als *absolute* realiteit (reël in de hoogste mate), raken daarmee ook de geschapen hiërarchische rijken elk verbonden met een mate van realiteit. Na een inventarisatie van alle criteria die Woltjer hanteert voor deze gradaties van realiteit, komt de vraag terug of van deze gradaties een zinvolle interpretatie mogelijk is.

De Berkeleyaanse criteria voor 'hoger staan' in de hiërarchie van het reële, zijn breder dan enkel invulling van duur en onafhankelijkheid (de voorbeelden hierna zijn niet van Woltjer):

- iii. (indruk van) sterkte: wat sterk is, blijkt wel vaak uit lange duur (vgl. 'de leeftijd der sterken'), maar ook een korte, hevige uitbarsting van (bijvoorbeeld vulkanische) werkzaamheid is een toonbeeld van sterkte;
- iv. de mate van rangschikking (orde): een gesorteerde voorraad toont meer orde dan een ongesorteerde – maar die orde zegt niets over de duur ervan of de onafhankelijkheid;
- v. de 'bepaaldheid': grotere bepaaldheid kan men opvatten als een gekenmerkt worden door een groter aantal specifieke eigenschappen of relaties (wat ook als een vorm van orde kan worden opgevat, waarmee criterium (v) een spe-

<sup>337</sup> Anders dan het *principle of plenitude*; zie Lovejoy 1978:52.

<sup>338</sup> EdP msK 293

<sup>339</sup> EdP msK 31, tsL 16



ciaal type benoemt van de ‘rangschikking’ uit (iv)); een zoogdier heeft meer specifieke kenmerken dan een voorraad zandsoorten – hoe geordend ook.

Woltjer blijkt bovendien nog weer andere criteria te hanteren voor de mate van realiteit, al kan men sommige opvatten als andere omschrijvingen van eerdere criteria:

- vi. de afstand van een ‘afgeleide realiteit’ tot een oorspronkelijke realiteit:<sup>340</sup> dit omschrijft een vorm van afhankelijkheid (‘afgeleid’), en kan men rangschikken onder criterium ii, de mate van onafhankelijkheid; zo is een idee reëler dan de uitdrukking ervan;
- vii. de mate van eenheid (positief):<sup>341</sup> hoe meer iets een eenheid vormt, hoe ‘meer realiteit’ – een variant op criterium iv, de mate van rangschikking;
- viii. de mate van individualiteit (negatief):<sup>342</sup> naar gelang het algemene (bijvoorbeeld van taal) verbijzondert tot het individuele (via bijvoorbeeld dialecten tot ‘individuele spraak’), *vermindert* volgens Woltjer ook het realiteitsgehalte; ‘de algemene taal van een volk [–] beantwoordt meer aan het wezen der taal, d.i. aan haar idee’ (niet direct duidelijk is hoe dit criterium zich verhoudt tot het v<sup>e</sup>);
- ix. de mate van vrijheid (positief),<sup>343</sup> waarbij *vrij* hier tegenover ‘gebonden en daardoor afhankelijk’ staat; schaart men vrijheid echter onder onafhankelijkheid (ii), dan blijft de interpretatie daarvan meerduidig, zoals blijkt uit het voorbeeld hierboven van de (onbeweeglijke) rots en de libelle (met bewegingsvrijheid);
- x. de mate van noodzakelijkheid (negatief):<sup>344</sup> een dier staat lager dan een mens, omdat zijn schijnbare vrijheid in werkelijkheid een ‘noodzakelijke uiting van den aanleg, het principe, van zijn zinnelijke leven’ is;<sup>345</sup>
- xi. de mate van *openbaring* van de logos (positief):<sup>346</sup> aan (algemene) taal (zie x) of cultuuruitingen waarin van een volk ‘meer het hoogere geestesleven tot openbaring’ komt, kent Woltjer meer realiteit toe.
- xii. de mate van invloed van zonde (negatief):<sup>347</sup> zonde ‘derogeeert aan het reële’, tast het realiteitsgehalte van iets aan. Als voorbeeld gebruikt Woltjer hier hoe, niet beteugeld door enig toom van ‘algemene genade’, ‘in de eerste plaats in de

---

<sup>340</sup> IR:VRV 211

<sup>341</sup> IR:VRV 208

<sup>342</sup> IR:VRV 225

<sup>343</sup> IR:VRV 208 (met op 209: Calvijn, *Instit.* I, 15, 2, over de ziel).

<sup>344</sup> IR:VRV 186

<sup>345</sup> LeW 19

<sup>346</sup> IR:VRV 225; vgl. WL:VRV 44–45.

<sup>347</sup> IR:VRV 225

dialecten [–] het oneerbare' voortwoekert, sterker dan in 'de algemeene taal van een volk' (vgl. criterium viii).

Niet alleen de veelheid van criteria is complicerend, ook hun ondelinge verhouding is onduidelijk. Woltjer lijkt daarmee geen moeite te hebben. Neem zijn volgende stelling:<sup>348</sup>

[D]e hogere geestelijke ontwikkeling blijkt in het politieke leven korter van duur te zijn dan het lagerstaande. Griekenland en wat met Griekenland samenhangt komt onder de macht van Rome, nadat dit het laatste bolwerk van het Semitisme, Karthago, heeft ten onder gebracht. Rome staat lager in geestelijke beteekenis dan Hellas, maar het bezit het genie der politiek, en vérziend door de Griekse *logos*, die tot een wereldmacht geworden is, blijft het eeuwenlang meester van de wereld.

Duur of sterkte van het Romeinse Rijk (criterium iii) verhindert niet Woltjers lagere inschatting van zijn 'geestelijke beteekenis'. Die duur schrijft hij toe aan de 'hogere geestelijke ontwikkeling' van 'de Griekse *logos*' – de volksgeest van Hellas, die wijdverbreid was rond de Middellandse Zee en in het imperium is opgenomen.

Soms versterken criteria elkaar. Neem de mate van individualiteit (criterium viii), waarmee het realiteitsgehalte afneemt. Dat gaat volgens Woltjer gepaard met een grotere vatbaarheid voor zonde (vgl. criterium xii). Vandaar bijvoorbeeld dat vooral in dialecten 'ontuchtige taal' voortwoekert.<sup>349</sup> Soms leiden de criteria tot tegenstrijdige taxaties. In vergelijking met het plantenrijk speelt in het dierenrijk individualiteit een grotere rol; de grootste betekenis heeft individualiteit bij de mens.<sup>350</sup> Juist de mens is in Woltjers visie daarom vatbaar en metterdaad verantwoordelijk voor zonde. Maar intussen heeft de mens de hoogste plaats in de orde van de rijken – op grond van onder andere de eenheid van geest en lichaam die hem kenmerkt, en de macht van zijn geest (vgl. criterium vii resp. iii).<sup>351</sup> Deze hoge taxatie zou men niet verwachten gegeven de relatie tussen individualiteit en afnemende realiteit (viii). Woltjer laat dergelijke criteria naast elkaar staan.

Hoe kan men deze graden van realiteit nu op een zinvolle manier opvatten – zoveel mogelijk naar Woltjers eigen inzichten, maar desnoods in afwijking daarvan? In elk geval is de vraag niet: bestaat iets wel of niet? Het gaat om gradaties *binnen* alles waaraan men realiteit toekent. De term *realiteit* mag niet gelukkig zijn in combinatie met 'mate' of 'gradaties van', maar van *wat* wil hij de bedoelde gradaties dan wel aangeven?

Zijn visie is *niet* dat het *niets* een kwaad is, en vulling van dat niets daarom beter naarmate deze compacter is, minder leegte bevat. Woltjer kent geen 'second underived principle' naast of tegenover God.<sup>352</sup> Evenmin ziet hij stoffelijke realiteit, in onderscheid van

<sup>348</sup> EdP msK 44, tsL 24; vgl. zijn eigen kritiek m.b.t. morfologische taalclassificatie EdP msK 28, tsL 15.

<sup>349</sup> IR:VRV 225

<sup>350</sup> IR:VRV 215–216

<sup>351</sup> IR:VRV 208–209

<sup>352</sup> WM:VRV 253 ('niet [–] continuïteitsleer'; vgl. Lovejoy 1978:55 (Plato: plenitude; Aristoteles: continuity)) resp. Jaeger 2012:(26–)27; vgl. 30, 47, 80.

het geestelijke of immateriële, als vorm van kwaad.<sup>353</sup> Andersom, vanuit de geestelijke Schepper gedacht, ziet Woltjer de schepping ook niet als een emanatie, een uitvloeijing (zoals straling uit radium). In zo'n visie neemt met de afstand de mate van geestelijkheid wel af, maar deze blijft toch enigszins bestaan, hoezeer 'in geringe mate' ook. Leibniz spreekt bijvoorbeeld over 'verstand, gevoel en wil' in zijn monaden. Dit brengt een vorm van pantheïsme met zich mee waarin de grens tussen Schepper en schepping niet meer te trekken is.<sup>354</sup> Voortdurend distantieert Woltjer zich van pantheïsme: het geschapene is niet goddelijk, ook niet enigszins of voor een deel. Bovendien is de stof niet ver of zelfs het verst van de Schepper verwijderd: het is de uitdrukking van de idee *materie*, die net zo goed in de goddelijke *Logos* ligt als wat God aan dieren of mensen bedacht; de idee *materie* is zelfs niet erg simpel, omdat stof, aldus Woltjer, zodanige eigenschappen moest hebben dat alle stoffelijke dingen daaruit konden worden opgebouwd.<sup>355</sup>

De hoeveelheid criteria wijst erop dat wat Woltjer als mate van realiteit probeert te duiden niet gemakkelijk afleesbaar is vanuit de menselijke ervaring van de wereld. Aanleiding voor de zijnshierarchie ligt bij Woltjer mijns inziens in de (moeilijk te ontwarren) combinatie van een hiërarchisch geïnterpreteerde scheppingsvolgorde in *Genesis* 1 en de traditionele rijken-hiërarchie van ding, plant, dier en mens. Wanneer Woltjer dit hiërarchische denken verbindt met realiteitsgradaties (van neoplatoonse herkomst), is het de formulering van het xi<sup>e</sup> door Woltjer genoemde criterium, die zijn eigen bedoelingen het sterkst duidelijk kan maken:

Realiteit komt, naar ons standpunt, meer toe aan de algemeene taal van een volk, dan aan de dialecten of aan de individuele spraak; zij beantwoordt meer aan het wezen der taal, d.i. aan haar idee; in haar [de algemene taal] komt *meer het hogere geestesleven tot openbaring*; [...].<sup>356</sup>

Los van het algemene of individuele en los van de toepassing op taal zegt Woltjer hier: *meer realiteit* wordt bepaald door *meer openbaring van hoger geestesleven*. Beide comparatiivi – *meer* en *hoger* – gebruikt Woltjer naast elkaar. Hij denkt hier dan zelf aan het geestesleven van volken, maar beschouwt men (met Woltjer) God als het hoogste geestesleven, dan kan men *de mate van realiteit* interpreteren als de mate waarin iets in het geschapene iets van dit goddelijke geestesleven openbaart. Alle *voorgaande* criteria (i–x) kan men dan opvatten als omschrijvingen van verschijnselen waarin deze openbaring kan blijken (duur, sterkte, rangschikking, bepaaldheid, vrijheid, enzovoort). Het xii<sup>e</sup> en laatste criterium wijst op de mogelijkheid dat deze openbaring wordt aangetast.

<sup>353</sup> *Contra* o.a. Plato: EdP msK 315 ('irrationale', 'oorzaak van alle onvolkomenheid'); vgl. EdP msK 228–229, tsL 124 (*contra* Philo).

<sup>354</sup> WM:VRV 250 ('emanatie', vergelijking met radium, Leibniz' *pantheïsme*). ► Vgl. Jaeger 2012:47 ('no creature is closer'), 80 ('ontologically closer').

<sup>355</sup> IR:VRV 212

<sup>356</sup> IR:VRV 225 (cursivering toegevoegd).

## EXCURS – GRADUELE REALITEIT IN CULTURELE UITINGEN

Woltjer ziet hoger en lager, graden van realiteit ook in de culturele uitingen van het geestesleven van een volk. Wat culturele uitdrukkingvormen betreft, slaat hij niet alleen een type taal (dialect, ‘ABN’), maar ook een genre (poëzie, drama, enzovoort) hoger aan naarmate daarin iets hogers meer of adequater tot *openbaring* kan komen. Volgens Woltjer wordt het hoger en lager hier bepaald door ten minste drie onderscheidende grootheden.

Allereerst wijst hij op de uitdrukkingsmogelijkheden van de taalvormen of, breder, (a) *culturele vormen*. Er zijn diverse culturele vormen waarin een *volksgeest* (→ 1.3.2, k) zich openbaart, en die kan Woltjer verschillend waarderen. Sommige culturele producten (zoals literatuur) zijn meer aangewezen dan andere (zoals volksmuziek) om duidelijk te maken welke (zelf-)opvattingen een volk typeren.

Vervolgens kan er ‘iets hogers’ liggen in *wat* uitgedrukt wordt: in het laatste citaat noemt hij het ‘hogere geestesleven’ van een volk. Woltjer onderscheidt binnen een volksgeest diverse (b) *soorten inhouden* die voor zo’n volksgeest meer of minder bepalend en daarom typerend zijn, en ook daarin kent Woltjer gradaties. Expliciet noemt hij religieuze inhouden: het komt hem voor dat een volksgeest, zo’n ‘gemeenschappelijk type van den geest [–] *bovenal* in geestelijke, religieuze opvattingen zich kenmerkt.’<sup>357</sup> Naast religieuze kunnen bijvoorbeeld wijsgerige opvattingen van een volk voor het bredere geestesleven ervan sterk bepalend zijn.

De derde grootheid die Woltjer bepalend acht voor het realiteitsgehalte van een culturele uiting, betreft (c) *specifieke inhouden* die vertolkt worden. Het gaat dan om de betekenis van bepaalde ideeën; om ideeën die bijvoorbeeld een dieper of vérstrekkend inzicht verraden (zoals volgens Woltjer ‘de logosleer der Grieken en Hellenisten’<sup>358</sup>). Een volksgeest kan, aldus Woltjer, gedurende een periode ‘hooger licht’ hebben dan in een andere periode of dan het geestesleven van een ander volk – iets wat volgens Woltjer onder andere blijkt uit uitgeoefende invloed (vgl. criterium iii).<sup>359</sup>

Een bepaalde culturele uiting geldt dus als reëler naarmate de expressie van een idee in deze culturele vorm adequater uitkomt (a), naarmate het *soort* idee (b) dat tot uiting komt voor het bredere geestesleven meer bepalend is, en naarmate de uitgedrukte idee zelf hoger staat (c).

■

Door de openbaring van *geestesleven* in deze wereld te betrekken op dat van de hoogste, de goddelijke Logos, wordt Woltjers veelvoud aan onderling samenhangende criteria niet

<sup>357</sup> WL:VRV 44 (cursivering toegevoegd).

<sup>358</sup> EdP msK 229, tsL 125

<sup>359</sup> WL:VRV 44; vgl. EdP msK 44–45, tsL 24.

eenvoudiger of consistent. Hij geeft geen eenduidige hiërarchie, op één lineaire schaal van laag tot hoog. De verschillende schalen die kunnen ontstaan op grond van de verschillende criteria, leveren geen transparant totaalbeeld op. Dat laatste is ook een hoge verwachting. Voor wat wij mensen van de wereldgeschiedenis waarnemen geldt volgens hem: ‘alles in verband en verhouding begrijpen is ons niet gegeven’.<sup>360</sup> Dat begrip schrijft Woltjer alleen aan God toe.

Toch laat de Schepper met elk uitgedrukte idee iets van zichzelf, van zijn innerlijke Logos zien. Met sommige ideeën toont Hij daarbij ‘hogere’, voor het menselijk begrip meer complexe eigenschappen van zichzelf dan met andere. In *heel* de verscheidenheid van ideeën komt de goddelijke *Logos* tot openbaring, maar in deze verscheidenheid is een hoger en lager en daarom spreekt Woltjer van een *mate*. Binnen het geschapene doen levenloze dingen wellicht ‘hooger geestesleven’ van een Kunstenaar vermoeden, maar vertonen dat geestesleven niet zelf. De mens doet dat wel, op zijn creatuurlijke manier, met zijn ‘rede en verstand en bewustzijn van goed en kwaad’, zijn fantasie, scheppingskracht en zelfbewustzijn.<sup>361</sup> Woltjer beschrijft hier allerlei geschapen *realisaties* van goddelijke gedachten die uit de dingen ‘spreken’. Hij denkt daarbij, tussen de levenloze dingen en de mensen, ook aan het *leven* in alle organische natuur en het *waarnemen* zoals dieren dat doen.<sup>362</sup> Die realisaties maken datgene waar deze goddelijke gedachten op doelen, tot voor mensen ervaarbare realiteit. Naar analogie van wat Woltjer over pijn opmerkt, had hij als rationale voor deze *gerealiseerde* verscheidenheid kunnen aanvoeren, dat de mens alleen door directe ervaring besef van iets kan krijgen: ‘Wie nooit pijn gevoeld heeft, kan het woord “pijn” en wat het betekent niet verstaan’<sup>363</sup> – hier dus de ervaring van wat leven is, of waarnemen, of fantasie. Maar met of zonder deze rationale – het is via de zo opgebouwde wereld dat de mens enig besef krijgt van leven, waarnemen en denken van zichzelf, van de schepping om hem heen én van God zelf, aldus Woltjer.

Bij alle verschil tussen Schepper en geschapene is God zelf oorsprong van dit alles. Woltjer had God ook *ens perfectissimum* kunnen noemen, het meest volmaakte wezen (of zijnde),<sup>364</sup> al gebruikt hij die uitdrukking zelf niet. Immers, hij spreekt over bijvoorbeeld het goede ‘in relatieve zin: God is het goede bij uitstek, en Hij verleent aan het geschapene goedheid – in meerdere of mindere mate; daarom ‘gebruiken wij het woord goed van allerlei wat niet God is; wij bezigen het in relatieven zin.’ En dan laat Woltjer volgen:

<sup>360</sup> WL:VRV 44–45

<sup>361</sup> EdP msK 273; vgl. BNL:VRV 155; IR:VRV 198, 202 en EdP msK 229, tsL (124–)125. ► Vgl. Jaeger 2012:106 (‘the nature that [–] most bears the signs of personhood’; cursivering toegevoegd). Toch ontkent Jaeger een ontologische hiërarchie (26, 30, 38–39, 47, 80, 170), dat volgens haar een principe *tegenover* God veronderstelt, terwijl ze een ‘hierarchy of knowledge’ handhaaft (107–108).

<sup>362</sup> LeW 19 (zie → b, ii, noot 275 hierboven).

<sup>363</sup> EdP msK 145, tsL 79 (daar m.b.t. *subjectief* ervaren tegenover het benoemen van objectieve dingen).

<sup>364</sup> Zie bijv. Lovejoy 1978:42; Richards 2003:29.

‘Zoo doen we ook wanneer we spreken van reëel.’<sup>365</sup> Ook dat is begrijpelijk wanneer Woltjer God beschouwt als de ‘realiteit-bij-uitstek’, die al het geschapene realiteit geeft. Maar hoe kan hij nu graduering bij verleende *realiteit* aannemen, net als bij het verleende goede? Dat kan door deze *mate van realiteit* te interpreteren als *mate van Logosopenbaring*, waarbij ook sprongsgewijze, kwalitatieve verschillen een plaats kunnen krijgen.

Woltjer legt met zoveel woorden verband tussen een goddelijk idee en het *zijnsgehalte* van dingen: ‘Het is de idee, die het zijnsgehalte der dingen op zichzelf bepaalt.’<sup>366</sup> Elk uitgedrukte, gerealiseerde idee is een openbaring van iets van de goddelijke *Logos*, met de mens als climax. De *mate* van Logosopenbaring wordt bepaald door *wat* van de *Logos* wordt geopenbaard, en *hoe zuiver*, hoe adequaat deze openbaring vorm krijgt. De complexiteit van Woltjers criteria voor deze gradaties zegt iets. Ze weerspiegelt de complexiteit van de werkelijkheid zelf. Het interpreteren van deze werkelijkheid blijft vragen om verdere verfijning van het menselijk kennen van de dingen en hun onderlinge verhoudingen. De mensheid is onderweg, uit op grotere helderheid over de dingen en hun relaties, hun eigenschappen en orde, hun oorsprong en betekenis (→ 5.8).

Woltjers opvattingen over gradaties en hiërarchie in Gods ideeën en in de (realiteit van) dingen berusten niet op een mystiek inzicht in de goddelijke *Logos*. Woltjer verwerkt hier enerzijds verschillende vormen van overlevering (*Genesis*, Plato, Philo, Thomas, Berkeley, enz.), anderzijds al dan niet wetenschappelijk gedocumenteerde empirische bevindingen (m.b.t. bijv. materialen, krachten, biologische soorten en menselijke rassen), en de filosofisch bereflecteerde wisselwerking tussen deze overleveringen en bevindingen. Vanuit zijn eigen verwerking komt Woltjer, net als anderen, tot een ‘waardering der dingen’.<sup>367</sup> Het ideële (*ante rem*, *in rebus* en *post rem*) acht hij voor die waardering bepalend. Het maakt zelf deel uit van het reële, en hoeft in realiteitsgehalte niet onder te doen voor concrete ‘stoffelijke dingen’ – integendeel vaak, maar zonder daarbij geringschattend te doen over de betekenis van materiële realiteiten (zoals het lichaam).<sup>368</sup>

#### e. Geest en stof

Hoe beschouwt Woltjer de verhouding tussen Gods innerlijke *Logos* en de geschapen dingen in termen van geest en stof? Deze vraag vormt hier de laatste invalshoek om zijn visie op deze verhouding te verhelderen. Net als bij de verhouding tussen ideëel en reëel verdeelt Woltjer geest en stof niet een op een tussen deze *Logos* en de dingen. Wel acht Woltjer de goddelijke *Logos* geestelijk. Maar binnen de geschapen wereld onderscheidt hij niet alleen het stoffelijke, maar ook het niet-stoffelijke, het geestelijke. Twee substanties

<sup>365</sup> IR:VRV 189; vgl. EdP mSK 22, tsL 12 (met citaat uit *Jacobus* 1:17); WL:VRV 30 (en WM:VRV 256 m.b.t. *substantie*).

<sup>366</sup> EdP mSK 273; vgl. mSK 344 (‘waarden’) en IR:VRV 181 (vgl. ‘geld’).

<sup>367</sup> WL:VRV 45

<sup>368</sup> IR:VRV 208 resp. (bijv.) msPed 59.

dus,<sup>369</sup> al erkent hij er later meer ('substantiën als electriciteit, die geen geest en geen stof zijn'),<sup>370</sup> en relateert hij het concept *substantie* als *zelfstandigheid*. Immers,<sup>371</sup>

op Christelijk standpunt [–] is er slecht ééne ware substantie, God, die eeuwige kracht bezit en alle dingen draagt door het woord Zijner kracht.

Daarom geldt:

Alle substantie, welke ook, heeft een *relatief* eigen bestaan. Ze bestaat door en dus steeds afhankelijk van de wil van God (de uitgaande kracht van God, waardoor alles bestaat).

Het stoffelijke is wat 'uitgebreidheid en weerstand' heeft in deze geschapen wereld – tot deze twee *grondeigenschappen* van materie althans komt Woltjer na een overzicht van vroegere voorstellen.<sup>372</sup> Het geestelijke omvat zowel wat ongeschapen is (God, en 'de dingen Gods', zoals zijn gedachten<sup>373</sup>) als wat geschapen is, maar in elk geval niet stoffelijk (menselijke gedachten, engelen). Goddelijke ideeën zijn niet stoffelijk, maar kunnen zich wel *uitdrukken* in het stoffelijke en het wezen van stoffelijke dingen *bepalen*.<sup>374</sup> (Sommige goddelijke ideeën liggen ten grondslag aan wat geschapen is, maar niet stoffelijk, zoals 'geschapen geesten' (de ziel of geest van mensen;<sup>375</sup> mogelijk denkt Woltjer ook aan engelen) of bewustzijnsverschijnselen. zelf wijst hij daar niet op). Als het gaat om de ideeën en de stoffelijke dingen, neemt Woltjer dus beïnvloeding aan tussen het geestelijke en het stoffelijke, al is een *mysterie* hoe.<sup>376</sup> De oorsprong van geestelijke bewustzijnsverschijnselen (zoals voorstellingen, begrippen, en 'het woord') noemt hij een mysterie, evengoed als 'het binnenste der natuur' (of van de stof).<sup>377</sup> Aanvankelijk benadrukt hij het *onderscheid* tussen stof en geest en erkent hij alleen invloed, ook *bepalende* invloed, vanuit het geestelijke op het stoffelijke: materiële zenuwpijntjes, bijvoorbeeld, zijn geen 'werkende oorzaak' voor voorstellingen in het menselijk bewustzijn, hoogstens *aanleiding*.<sup>378</sup>

Woltjer somt de meest voor de hand liggende opties hoe stof en geest zich verhouden in een volzin op:<sup>379</sup>

<sup>369</sup> O.a. WL:VRV 34 (1891); voor het begrip *substantie* als *wezen* (WM:VRV 248): → 3.2.2, iii (b).

<sup>370</sup> EdP msK 464

<sup>371</sup> WM:VRV 256 resp. EdP msK 464 (cursivering toegevoegd); vgl. msK 309–310.

<sup>372</sup> EdP msK 371

<sup>373</sup> IR:VRV 182; EdP msK 261.

<sup>374</sup> BNL:VRV 152

<sup>375</sup> EdP msK 300(–301), 465.

<sup>376</sup> IR:VRV 216 (m.b.t. lichaam en ziel); vgl. EdP msK 301 ('zeer moeilijke vraag').

<sup>377</sup> WOU:VRV 122 resp. 123; vgl. BNL:VRV 160; IR:VRV 202, 213; WM:VRV 243–244.

<sup>378</sup> EdP msK 253 ('geen brug'); vgl. tsL 138 met msVoll ('ziel [–] afzonderlijk') en IR:VRV 191.

<sup>379</sup> EdP msK 286–287

Naast het *materialisme* en het *idealisme*, die eigenlijk geen verband aannemen, daar ze òf de stof tot het enig zijnde maken, òf de geest, staat de leer van het *parallèlisme* (Heymans), volgens welke stof en geest, lichaam en ziel overal naast elkaar staan en geen werking op elkaar oefenen, en de leer of theorie, die een *wederkerige werking* van stof en geest aanneemt [-].

Heymans zelf wijzigt later zijn visie in een psychomonisme, maar Woltjer ziet in zo'n vorm van *idealisme* een ongewenste ontkenning van een van de twee substanties, het omgekeerde van *materialisme*. Een *tweezijdige* interactie tussen stof en geest kan hij zich in zijn laatste jaren beter voorstellen, onder andere door elk van beide (stof en geest) als *krachtsubstantie* op te vatten.<sup>380</sup> Het begrip *kracht*, onderscheiden van stof en geest, neemt in Woltjers denken in belang toe. Daarom passeren hier zijn opvattingen rond (soorten) krachten, daarna kom ik terug op de interactie tussen stof en geest. Omdat deze bespreking over krachten ook ingaat op het *hoe* van (goddelijke) werkingen *in* de wereld, vormen de komende alinea's een voorschot op de volgende paragraaf over de *uitgaande Logos*.

Vaak brengt Woltjer *kracht* in een adem met *stof* ter sprake: de 'stoffelijke wereld met hare krachten'. Wel wil hij deze twee blijven onderscheiden.<sup>381</sup> Intussen erkent hij ook geestelijke *werkingen* en *krachten*. Wanneer hij iemand bespreekt die de 'kracht des geestes' bij mensen opvat als resultante van lichaamskrachten, wijst hij dat laatste af (dan zou immers het stoffelijke op het geestelijke invloed hebben), maar niet de uitdrukking die kracht en geest verbindt.<sup>382</sup> Expliciet verbindt Woltjer krachten met de *goddelijke* Geest, wanneer hij de vraag stelt:<sup>383</sup>

[K]racht onderscheiden we van stof; kan kracht ook afgezonderd van stof voorkomen? Wie gelooft, zegt: ja – want hij gelooft aan de krachten des Geestes.

Deze vraag stelt hij in een college circa 1903, wanneer hij het begrip *kracht* apart behandelt. Hij citeert dan met instemming de fysicus Helmholtz die kracht omschrijft als 'das Wirkende in jeder Wirkung, das Bewegende in jeder Bewegung und doch *nicht Geist und nicht Materie*'.<sup>384</sup> Kracht, gaat Woltjer dan verder, is 'iets bovenzinlijks, waarvan wij de werking waarnemen, [terwijl] het wezen zelf verborgen is'; het heeft een 'metafysisch karakter', waardoor sommigen het begrip laten vallen, of het, zoals de filosoof Paulsen,<sup>385</sup> enkel als *Denkform* opvatten. Woltjer gaat wel uit van een werkelijk bestaan van krachten,

<sup>380</sup> EdP msK 464(-465) (1913) en WM:VRV 256; vgl. IR:VRV 213-214.

<sup>381</sup> WWb 248; EdP msK 370 ('verschil').

<sup>382</sup> EdP msK 300 ('werking'), 465 ('krachten') resp. NO:VT 32-33 (1902).

<sup>383</sup> EdP msK 303

<sup>384</sup> EdP msK 303 (cursivering toegevoegd); ook voor het vervolg van deze alinea.

<sup>385</sup> Friedrich Paulsen (1846-1908).



maar acht het wezen van kracht *verborgen*: ‘Dat zij niet afzonderlijk kan bestaan buiten de substantie van de geest en buiten de substantie van de stof is niet waar te nemen’.

Wat beantwoordt aan het concept *kracht*, acht Woltjer een blijvend *mysterie*, net als bij het concept *stof*.<sup>386</sup> Hij verwoordt een analogie tussen krachten in de natuur en de spierkracht die mensen bij zichzelf opmerken als we ‘door onzen wil’ bewust onze spieren spannen voor een beweging. Daardoor ontstaat de ‘idee der kracht’.<sup>387</sup> In de natuur werken krachten echter ‘ook in onbewuste dingen’.<sup>388</sup> Zal zich daarachter dan niet eveneens een (bewuste) wil bevinden? Die vraag beantwoordt Woltjer vanuit zijn geloofsovertuiging bevestigend:

Dat de eerste oorzaak in God ligt, Wiens de eeuwige kracht is, staat vast.

Dat een kracht zoals de zwaartekracht vervolgens voortdurend blijft bestaan en werken, is niet een zaak van een voortdurend of itererend scheppen door God, maar van zijn dragende wil:<sup>389</sup>

even zeker als stof niet voortdurend door God geschapen wordt, maar geschapen zijnde, door Zijnen wil blijft wat zij is, zoo is ook de kracht, in de beweging der dingen werkende, eene realiteit, die niet onmiddellijk telkens door God geschapen zijnde, naar Zijnen wil onveranderlijk blijft.

Ondanks deze relatieve zelfstandigheid houdt God beschikkingsbevoegdheid. Elders kan hij zeggen dat God alle dingen – met hun krachten, kan men aanvullen – ‘vervult, draagt en sterkt door de kracht zijns Geestes’.<sup>390</sup>

Met instemming geeft Woltjer de opvatting van Sigwart over kracht weer:<sup>391</sup>

We merken wel de werking van de magneet op het ijzer, maar niet op een stuk papier. De werking hangt af van de aard van beide *Substanzen*, die zoals de werking toont tot elkaar in een zekere relatie staan. De kracht is daarom volgens hem niet een eigenschapsbegrip, zodat een ding op zichzelf de macht zou hebben op een ander ding veranderlijk in te werken, maar een relatiebegrip, dat uitdrukt, dat het wezen van een ding, de innerlijke grond van zijn werkzaamheid in het geheel niet gedacht kan worden wanneer men het als iets volstrechts geïsoleerds beschouwt, maar dat in dat wezen tegelijk zulk een verhouding tot andere [dingen] ligt, dat daaruit onder bepaalde voorwaarden een gemeenschappelijk doen voortvloeit. De kracht behoort dus, volgens Sigwart, tot het wezen van de substantie en is haar wezenlijke verhouding tot andere substanties als grond van veranderingen.

<sup>386</sup> IR:VRV 213

<sup>387</sup> IR:VRV 213(–214); vgl. EdP msK 305–306 (‘Wundt, *Unsere Muskelempfindungen* [–]’).

<sup>388</sup> IR:VRV 214; vgl. WM:VRV 252; vgl. EdP msK 307.

<sup>389</sup> IR:VRV 214; vgl. → 3.3, noot 142.

<sup>390</sup> WL:VRV 30 (1891)

<sup>391</sup> EdP msK 305; Woltjer (msK 304) beveelt ‘Zijn *Logik* (2 delen)’ aan [1873 en 1878].

Zonder de term klinkt hier al het idee van *krachtsubstantie*. Omdat Woltjer eigenschappen ('qualiteiten') definieert als werkingen van dingen op elkaar of op een subject,<sup>392</sup> wordt hier duidelijk hoe wezenlijk volgens hem de rol is die *krachten* spelen in de aard van dingen, in hoe ze zijn; in het uitdrukken van Gods *gedachten* die het wezen van de dingen bepalen. Achter de 'veranderlijke werkingen' (en hun krachten) neemt hij dan ook een 'onveranderlijke kracht' aan, 'Gods eeuwige kracht' – zonder dat hij daarmee in *pantheïsme* wil vervallen.<sup>393</sup>

In 1913 vat Woltjer zijn denken over soorten krachten als volgt samen:<sup>394</sup>

De substantie van de geest is een andere dan de substantie van de stof, maar in haar innerlijke wezen bestaan ze alle en zijn ze alle krachten door Gods wil daargesteld. Bij deze opvatting is er ook plaats voor substantiën als electriciteit, die geen geest en geen stof zijn.

Te onderscheiden zijn:

1. de *áidios dunamis tou theou* [eeuwige kracht van God; RN]
2. de natuurlijke krachten, zowel die der stof als andere
3. de geestelijke krachten.

Daarbij tekent hij aan:

Tot 2 behoren alle krachten, die in en met de stof, d.i. den hemel en aarde van Genesis 1 gegeven zijn. Maar een eigen gebied [vormen<sup>395</sup>] de levenskrachten, die door een bijzonder scheppingswoord in het aanzijn geroepen zijn, maar ze zijn verbonden met de stoffelijke wereld.

Wanneer Woltjer hier *geestelijk* niet alleen tegenover *stoffelijk* zet, maar ook tegenover *natuurlijk*,<sup>396</sup> bedoelt hij met dat laatste al het geschapene *dat niet geest is*; zo kan hij in rekening brengen wat geen stof en geen geest is (zoals genoemde *elektriciteit*, of *levenskrachten*). Hij kan daarbij *natuur* verbinden met een noodzakelijke opeenvolging van toestanden, of een 'orde door God voorgeschreven'.<sup>397</sup> Tegelijk blijkt Woltjer hier te onderscheiden tussen het geestelijke *binnen* het geschapene en het geestelijke in ruime zin (alles wat niet natuurlijk is, inclusief het goddelijke). Dat geestelijke binnen het geschapene slaat dan op de menselijke geest (en op onlichamelijke geestelijke wezens zoals engelen).

Terug naar de interactie tussen stof en geest. Via het begrip kracht acht Woltjer het denkbaar dat stoffelijke en geestelijke krachten niet alleen elk op hun eigen vlak, maar ook op elkaar invloed kunnen uitoefenen: 'dan [valt] te verstaan, hoe geest op stof, en stof op

<sup>392</sup> EdP msK 370; zie → 3.2.2 (i), noot 47.

<sup>393</sup> EdP msK 305

<sup>394</sup> EdP msK 464; vgl. WM:VRV 254.

<sup>395</sup> msK heeft: 'volgen'.

<sup>396</sup> Vgl. EdP msK 209–210, tsL 114; msK 299; TuW 10; IR:VRV 214; in andere zin: WeD 63 ('natuurlijke kennis'); WL:VRV 27, 29, 45.

<sup>397</sup> UCT 74; BNL:VRV 151, citaat van Calvijn, *Inst* 1.5.5; vgl. Kant.

geest kan werken.<sup>398</sup> Op deze manier functioneren krachten als intermediair, niet alleen tussen stof en geest, maar ook tussen de Schepper als hoogste, geestelijke wezen en de schepping, inclusief het stoffelijke daarin. Daarmee ontstaat bij Woltjer meer inzicht *hoe* de goddelijke *Logos* en zijn gedachten, die bij het ontstaan van dingen een rol spelen, ook wezen en ontwikkeling van dingen op weg naar een einddoel blijven bepalen.<sup>399</sup> Bij deze ontwikkeling zijn krachten werkzaam. Met deze krachten *draagt* de *Logos* de dingen. Niet alleen ‘uit God’, maar ook ‘door Hem’ zijn de dingen, en ‘tot Hem’, zoals Woltjer graag citeert.<sup>400</sup>

Zowel dit *bepalen* als dit *dragen* is een uitgaande werking van de *Logos*, al ligt de oorsprong daarvan in Gods Raad, in de innerlijke *Logos*. Aan de verhouding tussen de *uitgaande* goddelijke *Logos* en de dingen is de volgende subparagraaf gewijd.

### 3.5.2 Gods uitgaande Logos en de dingen

Op de verhouding van de goddelijke *Logos* tot de dingen vanuit de *innerlijke Logos*, vanuit Gods *gedachten*, ging de voorgaande paragraaf in. Nu komt de verhouding tot de dingen vanuit de *uitgaande Logos* ter sprake (al was in → 3.5.1 (c) de aandacht voor *krachten* al een voorschot). Dat heeft alleen zin wanneer dit *uitgaande* karakter van de *Logos* (in vergelijking met het *innerlijke*) iets eigens met zich meebrengt ten opzichte van de dingen. Om dat op het spoor te komen gebruik ik met betrekking tot de uitgaande *Logos* Woltjers onderscheid tussen Gods Woord-als-spreken en (daarbinnen) Gods wil. Elk van deze twee komt hierna apart aan de orde. Ondanks hun onderlinge verwevenheid verschillen ze immers.<sup>401</sup>

Allereerst een citaat waarin weliswaar de nadruk ligt op Gods wil, maar waarin ook de *verwevenheid* met zijn spreken blijkt, omdat in een adem sprake is van ‘het van God uitgaande Woord’.<sup>402</sup>

De dingen zijn geschapen door Gods wil en door dien wil zijn zij voortdurend wat zij zijn, d.w.z. door het van God uitgaande Woord, den eeuwigen Logos, in welken, zoals de apostel Paulus zegt, het samenstel van alle dingen is. De dingen hebben daar één voor één (*kath’ hekasta*) hun zijn en wezen in den Logos, en dat ten opzichte van de stof zowel als van de vorm, geheel; ook hun systeem, d.w.z. de verhouding van de individuen tot de soort, van de soorten onderling en tot het geheel, is gegrond in den Logos.

<sup>398</sup> EdP msK 465; WM:VRV 254.

<sup>399</sup> BNL:VRV 152; vgl. msPed 78 (‘voortdurend’); zie ook (c) ‘Bouwplan en realisering’, hierboven.

<sup>400</sup> Zie → 3.4, slotzin (*Romeinen* 11:36).

<sup>401</sup> Zie → 1.3.2 (b, c) en 3.4 (b en – vooral het slot van – c).

<sup>402</sup> msPed 78 (Woltjer haalt achtereenvolgens *Openbaring* 4:11 en *Kolossenzen* 1:17 aan, en citeert met *kath’ hekasta* Aristoteles’ *Metaphysica* III.4 999a25–27); vgl. EdP msK 229, tsL 125 (‘hun systeem’).

Of, zoals eerder aangehaald: 'Alle dingen worden gedragen door den almachtigen wil van den eeuwigen Logos', individueel en in hun samenhang.<sup>403</sup> De dingen zijn niet alleen *geschapen*, maar worden ook *gedragen* door de Logos en zijn wil. De *Logos* functioneert als fundament, centrum en wortel.<sup>404</sup> Dankzij Hem worden en blijven de dingen en hun samenhang 'wat ze zijn', in Hem hebben en houden alle dingen hun eenheid, en aan Hem ontlelen ze hun ontwikkeling. *Wat* God zegt en *wat* Hij wil komt uit dezelfde bron: Gods spreken en willen ontlelen hun inhoud aan Gods innerlijke raad.<sup>405</sup> Daarom is Gods spreken niet onsamenhangend en Gods wil evenmin een ongeordende, willekeurige, on-redelijke wil. God wil dat de dingen 'voortdurend zijn wat ze zijn': Hij houdt een geordende wereld in stand.

Onderscheiden tussen Gods spreken en willen blijft intussen zinvol. In → 3.3 zijn bij Gods spreken twee aspecten benoemd: een aspect van gezag (verbonden met macht en effectiviteit) en een aspect van openbaren. Vergelijken we Gods spreken en willen, dan staat bij zijn spreken het openbaren van zijn *gedachten* voorop, terwijl bij Gods willen de *kracht(en)* voorop staan, waarmee God (met gezag) uitvoering, effectiviteit, verleent aan zijn uitgaande Woord. Gods wil oefent, aldus Woltjer, een eeuwige geestelijke kracht uit die niet alleen alle *dingen* doet ontstaan en *draagt*, maar ook hun onderlinge verhoudingen en hun onderlinge uitoefening van krachten.<sup>406</sup> Hoe geestelijk ook, de typering *ideeël* zal deze wilskracht van Woltjer nooit krijgen, omdat dat ideeële de aandacht juist richt op de *inhoud* van Gods Woord of wat Hij wil, zijn gedachten. Bij Gods wils-kracht gaat het om het *effect*: alle dingen ontstaan erdoor en blijven erdoor overeind. Gods gedachten *bepalen* het wezen van de dingen en hun onderlinge verhoudingen; dankzij Gods wil krijgt dit denken en spreken zijn beslag en worden de uitgedrukte dingen *gedragen*.

#### *Gods spreken en de dingen: openbaring en gezag*

Hoe verhoudt zich in Woltjers visie Gods spreken tot de wereld, speciaal de voor ons mensen waarneembare dingen? Met Gods scheppende spreken bleken de aspecten van gezag en (zelf-)openbaring verbonden (→ 3.3). Beide aspecten blijven bij Woltjer van belang, ook in het resultaat van dit spreken, de zich ontwikkelende wereld. Hij stelt immers, in aansluiting bij de Nederlandse Geloofsbelijdenis, dat<sup>407</sup>

<sup>403</sup> → 3.5.1 (c), noot 305 (BNL:VRV 152).

<sup>404</sup> WM:VRV 252 ('grondslag'); 'Eenheid', in VT 38–54; EdP msK 21 (tsL 11), 105 (tsL 56), 285, 292, 441 ('eenheid'); EdP msK 21, tsL 11–12 ('wortel'); vgl. EdP msK 205, tsL 111 ('eenheid', 'veelheid'); msK 196, tsL 107 ('periferie', 'centrum'); IR:VRV 218 ('geworteld'); *Int* 6, LeW 19 ('grondslag').

<sup>405</sup> Vgl. UCT 76; → 3.4 (c), noot 210.

<sup>406</sup> EdP msK 464; → 3.5.1 (c).

<sup>407</sup> EdP msK 271 (NGB artikel 2); vgl. → 3.3, noot 170.

de wereld voor onze oogen is als een schoon boek, in welke alle schepselen, groote en kleine gelijk als letteren zijn. Alleen moeten we nog verder gaan [–] en ook zeggen, dat ieder ding op zichzelf is als een boek, dat we lezen. Zoals de letters, tot woorden samengevoegd, ons gedachten vertolken, zo doen het ook onze waarnemingen van de dingen. Maar zomin de letters van het boek voor de lezer wil of voorstelling bezitten, zomin ook de dingen buiten ons. Ze zijn uitdrukking, openbaring van het goddelijke willen en voorstellen.

Volgens Woltjer *vertolken* ‘onze waarnemingen van de dingen’, *samengevoegd*, *gedachten*. De dingen worden dus een vehikel voor een vorm van *openbaring*; termen als ‘boek [–] uitdrukking, [–] en voorstellen’ passen daarbij. Met het gezagsaspect laat ik hier corresponderen het ‘goddelijke willen’. Het hier expliciet benoemde openbaringsaspect gaan we eerst na. Mensen kunnen in de wereld de *letteren* lezen van het boek dat een uitdrukking, een vorm van openbaring bevat. Zelfs ieder ding op zichzelf is weer zo’n boek, aldus Woltjer: zo complex van waarnemingen levert het op. In de wereld drukt God zijn innerlijke gedachten uit, niet alleen doordat God deze ooit bij het ontstaan van de wereld uitsprak, maar omdat de wereld Gods uitgedrukte Woord *is*. Zoals Woltjer van Luther aanhaalt: *quid est aliud tota creatura, quam verbum Dei a Dei prolatum, seu productum foras?*<sup>408</sup> – te vertalen als: wat is heel de schepping anders dan een Woord van God, door God geuit, of naar buiten voortgebracht?

Vanwege de *letters* van wereld kan Woltjer de verhouding tussen de goddelijke Logos en de wereld beschrijven als de verhouding tussen auteur en boek; in feite zegt hij: als die tussen een auteur en een uitgebreid oeuvre, een bibliotheek vol eigen werk. Deze verhouding is op te vatten als een verbijzondering van de relatie tussen God als Kunstenaar en de wereld als kunstwerk (afgedacht van de historische volgorde waarin de Schepper ooit als Auteur of Kunstenaar is aangeduid).<sup>409</sup> De auteursmetafoor benadrukt Gods blijvende zelfopenbaring via het geschapene. Een auteur is de oorsprong van zijn oeuvre. Woltjer stelt zich de goddelijke Auteur voor als iemand die nog leeft. Zolang een auteur leeft, kunnen zijn lezers hem naar aanleiding van dit oeuvre aanspreken – zo vul ik Woltjers visie in. Juist mensen heeft de Schepper immers, aldus Woltjer, begiftigd met een *logos*, gevormd naar de Logos van de Auteur zelf, om de wereld, zijn oeuvre, zijn openbaring, waar te nemen, te onderzoeken, te begrijpen en zich – binnen of buiten de wetenschap – in liefde toe te wenden naar de Auteur zelf.<sup>410</sup>

Door het gezagsvolle van Gods spreken hier te verbinden met het goddelijke willen, haal ik uit Woltjers visie naar voren dat de Schepper zijn goddelijk *voorstellen* ook effectief *vorm* heeft gegeven – zodat de wereld een theater is geworden waar zijn ‘voorstellingen’

<sup>408</sup> WM:VRV 252; zie → 3.3, noot 168.

<sup>409</sup> → 3.5.1 (b). ► Blumenberg (1986:20) onderscheidt esthetiserende metaforen juist van de oorspronkelijke (religieuze) *Buch*-metafoor, om te beginnen de wereld-als-*Sprache*.

<sup>410</sup> LieW 5 (‘liefhebben’).

worden vertoond.<sup>411</sup> Als Hij zijn gedachten ‘uitspreekt’, nemen die op zijn gezag een voor mensen zichtbare vorm aan. De Schepper spreekt als het ware de dingen zelf uit. Dat is een uniek gezagsvol, effectief spreken. En dat blijft niet beperkt tot het ontstaan van de dingen. De gezagsvolle relatie van de sprekende Schepper tot zijn wereld blijft ook daarna in stand. Hij is als een bouwheer die blijft toezien op de realisering van zijn bouwplan,<sup>412</sup> zijn bouwproject van wereld en mensheid. Hij is een Vorst die een volk en een land bestuurt en op orde brengt. Hij houdt de leiding, op weg naar zijn *einddoel*, een ‘nieuwe mensheid als een Koninkrijk Gods’. Het gezag van zijn scheppende spreken is na de schepping niet opeens verdwenen, maar werkt in de wereldgeschiedenis door – of Hij bij dit bestuur nu van buitenaf ingrijpt, of, zoals ‘in de regel’, *innerlijk* werkt, immanent.<sup>413</sup>

Deze bestuurlijke leiding heft – op een of andere manier – het ‘relatief eigen bestaan’ van de dingen, de relatieve zelfstandigheid van het geschapene niet op.<sup>414</sup> Maar al laat de koningsmetafoor voor de eigen ontwikkeling van land en volk meer ruimte dan de auteursmetafoor voor de ontwikkeling van zijn plot, de nadruk ligt op de blijvende leiding van ontwikkelingen door de Schepper. Die leiding betreft al het geschapene; zeker de natuur, maar ook de cultuurgeschiedenis van volken: ook daar rekent Woltjer met Gods wil, met ‘leidingen Gods, zichtbaar ook in het geestesleven der volkeren, waardoor Hij zijnen raad volbrengt’.<sup>415</sup>

De verhouding tussen Gods uitgaande Woord en de dingen stelt Woltjer zich, samengevat, onder andere voor als de verhouding tussen

- a. auteur en boek, en
- b. vorst enerzijds, land en volk anderzijds.

Beide metaforen en de werkelijkheid waarnaar deze verwijzen, staan bij hem in het teken van Gods zelfopenbaring. Wie de wereld waarneemt, de dingen en hun ontwikkeling, kan niet alleen de structuur van die dingen zelf gaan begrijpen, maar ook iets wat boven de dingen op zichzelf uitgaat. Boven (of onder) de dingen, al bezitten ze zelf geen ‘wil of voorstelling’, kan men de wil en het voorstellingsvermogen gaan vermoeden van hun Bedenker.<sup>416</sup> Dan worden de dingen boeken, die inzage geven in de ideeën van hun Schepper, en daarmee iets over Hem zeggen. De dingen spreken een taal ‘zonder woor-

<sup>411</sup> → 3.2.2, noot 39.

<sup>412</sup> → 3.5.1, c (met noot 298 voor de ‘nieuwe mensheid’; EdP msK 208, tsL 113). ► Vgl. Kant *ProlMet* III, §57 (352) = 1976:124 (‘Künstler, Baumeister, Befehlshaber’).

<sup>413</sup> EdP msK 310; vgl. bijv. IR:VRV 216 (‘van buitenaf’); zie verder → 5.8.

<sup>414</sup> EdP msK 464 (zie → 3.5.1, e; noot 371)

<sup>415</sup> WL:VRV 44; vgl. VdBrink, VdKooi, *CD* 227 (‘gubernatio’, ‘directio’); → 4.5.

<sup>416</sup> Vgl. EdP msK 307–308 (horloge); → 3.2.3, noot 120.

den, het zijn stille dragers van ideeën – ideeën die mensen niettemin kunnen opvallen.<sup>417</sup> Daarbij gaat het Woltjer in de auteursmetafoor om iets anders dan een concluderen tot het bestaan van een goddelijk wezen (bijvoorbeeld via een *causaal* verband, zoals (het zien van) rook het idee ‘(daar is) vuur’ oproept). Niet om het *bestaan* van een Schepper gaat het hem hier, maar om het opmerken *wat* deze Schepper zoal bedenkt en kan vormgeven, *hoe* Hij is.<sup>418</sup>

Wat mensen aan de wereld opvalt is volgens Woltjer veelsoortig en gelaagd. Dat wordt duidelijk door de metafoor van auteur en boek nader in te vullen vanuit de meer algemene kunstenaarsanalogie. In deze wereld is mensen een hiërarchie opgevallen van (materiële) bestendigheid, (plantaardig) leven, (dierlijke, instinctieve) doelgerichtheid en (mense-lijk zelf-)bewustzijn. Deze kenmerken kan men interpreteren als eigenschappen van de Kunstenaar, de Schepper zelf.<sup>419</sup> Het verbinden van wat men in de wereld aantreft met eigenschappen van God heeft Woltjer niet uitgewerkt, maar duidelijk is dat hij verder gaat dan het inzien van de ‘eeuwige kracht en goddelijkheid’ van de Schepper die Paulus noemt.<sup>420</sup>

Drie uiteenlopende voorbeelden tonen de mogelijkheden die Woltjer hier mijns inziens open houdt, en de complexiteit van zijn *lezen* van de wereld. In het bijbelboek *Job* (38:10) wordt Gods vormgeving van de wereld vergeleken met het draperen van een *gewaad*. Daarmee wordt primair verwezen naar het moeiteloze van deze vormgeving, maar dat sluit een bijkomend Scheppersgevoel voor schoonheid niet uit. Woltjer noemt de schoonheid van de wereld (‘ook op het gebied der letteren’) niet alleen Gods werk, maar ook een afspiegeling van zijn heerlijkheid.<sup>421</sup> Een tweede voorbeeld: de evolutiebioloog Haldane schreef op grond van de enorme variatie aan kevers op deze wereld: ‘The Creator would appear as endowed with a passion for stars, on the one hand, and for beetles on the other’<sup>422</sup> – wat, ontgaan van de ironie, maar niet van de humor, niet bij voorbaat af te doen is als een zinloze interpretatie van wat hij waarneemt. Ten slotte een alle-daags voorbeeld, evenmin ontleend aan Woltjer, maar aan een eenentwintigste eeuwse

<sup>417</sup> Vgl. WL:VRV 26; IR:VRV 218 (*Psalm* 19; ‘zonder woorden’). ► Vgl. Davies 2004:104–109, 114–116 (de wereld als ‘divine text’); Van Woudenberg 2002:170–171 (rook en vuur) en Kunz 2013:372–373; breder filosofisch-historisch: Blumenberg 1986.

<sup>418</sup> Vgl. → 5.3, vooral de lagen i–iv aan het slot.

<sup>419</sup> → 3.5.1, b en d; bij beide vooral de slotlinea’s.

<sup>420</sup> *Romeinen* 1:20. ► Vgl. HC, antwoord 122, dat meer invulling geeft aan de boek-metafoor in NGB, artikel 2: ‘uw werken, waarin uw almacht, wijsheid, goedheid, gerechtigheid, barmhartigheid en waarheid glansrijk stralen’.

<sup>421</sup> EdP msK 105 (–106), tsL 56 (–57).

<sup>422</sup> J.B.S. Haldane 1949 *What is life? The Layman’s View of Nature*. London: Alcuin, 248 (*online* circuleert zonder verwijzing naar een schriftelijke bron de versie: ‘God is inordinately fond of beetles’; zie o.a. <http://quoteinvestigator.com/2010/06/23/beetles/#more-734>).

moeder.<sup>423</sup> Stel, kinderen geven hun ietwat onhandige moeder als cadeau een schort. Zij kan zich door dit schort laten herinneren aan haar eigen geneigdheid tot knoeien én aan het opmerken daarvan door haar kinderen én aan hun liefde voor haar. Hier blijkt tot welke gelaagde en complexe resultaten een interpretatieproces kan leiden als iemand aan dingen persoonseigenschappen van een Maker of Gever wil aflezen. Tegelijk kan dit tamelijk onschuldige voorbeeld iets ervan voelbaar maken hoe mensen zelfs of wellicht juist te midden van onoplosbaar leed in een wrede, door kwaad aangetaste wereld, dankzij de beleving van schoonheid of andere goede ervaringen de grootsheid of liefde van de Schepper blijven aflezen (Dostojevski).

*Gods wil en de dingen: dragen, verenigen, voeden*

De goddelijke wil blijft, aldus Woltjer, met de goddelijke Logos, zijn innerlijke raad en uitgaande spreken verbonden. Hiervoor kwam dit willen daarom ter sprake bij het gezagvolle spreken van een *vorst*. Toch kan Woltjer op nog meer manieren de verhouding tussen Gods *wil* en de dingen typeren – manieren die niet zelf aandacht vragen voor het openbaringskarakter van de uitgaande *Logos*. Met een drietal typering rond ik af hoe Woltjer zich de verhouding voorstelt tussen de uitgaande *Logos* en de dingen.

De typering die hij het vaakst bezigt is hierboven al geïntroduceerd: 'Alle dingen worden *gedragen* door den almachtigen wil van den eeuwigen Logos.'<sup>424</sup> Elders noemt hij Gods Zoon, die alle dingen 'draagt door het woord zijner kracht.'<sup>425</sup> Dit *dragen* heeft in *Hebreeën* 1 een kosmische reikwijdte ('alle dingen'), net als de vergelijkbare uitdrukking dat alles 'bestaat in Hem'.<sup>426</sup> Voor de eerste christelijke hoorders of lezers kan dit *dragen* (door 'de Zoon') een persoonlijke klank van zorgzaamheid hebben gehad.<sup>427</sup> Naar dezelfde draag-kracht van de *Logos* wordt echter ook verwezen met uitdrukkingen die niet gekleurd zijn door koesterende zorg, maar door robuustheid, bestendigheid: de Logos als fundament of grondslag.<sup>428</sup> Deze laatste metaforen beschouw ik bij het *dragen* als meest werkzaam bij Woltjer, zonder daarmee bij hem een persoonlijke toon, verbonden met de persoonlijke *Logos*, te willen uitsluiten.

Met dit dragende karakter van de Logos als Gods uitgaande wil verbindt Woltjer twee andere voorstellingen: de Logos als centrum en als wortel. Beide benadrukken eenheid, sterker dan het beeld van een gemeenschappelijk fundament dat nog altijd een veelheid

<sup>423</sup> Ester Dijk-Vennik, 12 mei 2013, Moederdagvertelling. Vgl. Gadamer 1990:143–157 (onderscheid tussen *Abbild*, *Bild*, *Zeichen*), Van Woudenberg 2002:154v. (een *spoor* van iets).

<sup>424</sup> BNL:VRV 152 (→ noot 403 en 305; cursivering toegevoegd).

<sup>425</sup> EdP mSK 463 (*Hebreeën* 1:3), vgl. WM:VRV 252; BNL:VRV 152.

<sup>426</sup> *Kolossenzen* 1:17

<sup>427</sup> ► Vgl. op *Hebreeën* 1:3 Van der Kamp 2010:49 (de 'koesterende' klank valt echter niet direct af te leiden uit die van soortgelijke termen elders, zoals in *Numeri* 11:14 – dan dreigt een vorm van *illegitimate totality transfer* (Barr 1961:218); bepalend hier is de aard van de Logos zelf).

<sup>428</sup> Bijv. EdP mSK 229, tsL 125; bijv. 1 *Korintiërs* 3:10–12.



van onverbonden ruimtes kan dragen. De Logos creëert eenheid: de Logos laat een veelheid uit zich opkomen en groepeerde deze om zich heen.<sup>429</sup> Met een gezamenlijk *centrum* staat een veelheid in verbinding, in een samenhang. Het beeld van een gemeenschappelijke *wortel* voegt daaraan nog iets eigens toe. Vanuit een wortel krijgen de takken en de stam of steel hun voedende groeisappen. Die organische metafoor wijst op groei en ontwikkeling, ‘natuurlijke’ dynamiek, ook wanneer mensen in de wereldgeschiedenis hun rol spelen. Deze ontwikkelingen worden niet alleen (intentioneel) door Gods wil *geleid*, maar worden ook door zijn krachten *gevoed*.<sup>430</sup> Alle dingen vinden hun eenheid, bestaan en voortbestaan in de wil van de goddelijke Logos (hun *centrum*), en zijn ook in hun ontwikkelingen van deze wil afhankelijk (hun *wortel*).

De Schepper *wil* de dingen en hun bijvend bestaan. De verhouding tussen deze wil en de dingen typeert Woltjer, samengevat, als de verhouding tussen:

- c. fundament en gebouw;
- d. centrum en omtrek;
- e. wortel en boom of plant.

Gods wil biedt de dingen voortdurend ondersteuning, samenhang en voeding. In werkwoorden: Gods wil draagt (zoals een fundament een gebouw), verenigt (zoals een zon zijn planeten) en voedt (zoals een wortel de plant). Sterker dan bij de metafoor van de auteur (hoewel ook die via zijn *boek* blijft spreken), maar zeker in lijn met de metafoor van de vorst die blijft regeren, gaat het bij deze laatste drie typeringingen om het *voortduren*, de continuïteit van het geschapene.

Bij dit dragen, verenigen en voeden gaat het, niet-intentioneel, om goddelijke kracht (draagkracht, verbindende of verenigende kracht, voedingskracht), niet om zijn gedachten, niet om *inhoudelijke* openbaring wie Hij is. Wel staan deze krachten Gods gedachten en bedoelingen ten dienste, in Woltjers visie. Door de wereld op deze manier in stand te houden is God bezig met zijn doelen, waaronder zijn zelfopenbaring aan mensen. Theologisch geformuleerd: Gods betrokkenheid op zijn wereld vertaalt zich in zijn doelbewuste regering of leiding.<sup>431</sup> Gods wil, *wat* Hij wil bereiken en *hoe* Hij dat bereikt, is leidend. Immers,<sup>432</sup>

de grond voor die continuïteit [in natuur en geschiedenis] ligt in den wil van God, door wiens wil de dingen niet alleen geschapen zijn, maar ook nog voortduren. Niet in de natuur zelf ligt die grond, zooals reeds Plato inzag, toen hij zeide dat de wereldformeerder sprak: de werken, die door mij geworden zijn, zijn onvergankelijk (onlosbaar), zoolang ik niet wil dat zij vergaan.

<sup>429</sup> Vgl. TuW 12–13. ► Vgl. Gunton 1993:31 (‘God [–] as the focus of unity of things’).

<sup>430</sup> Vgl. → 3.5.1 (e).

<sup>431</sup> VdBrink, VdKooi, CD 223–228 (vgl. → 3.3, noot 143).

<sup>432</sup> ZW 32 (met verwijzing naar *Timaeus* 41A).

\*\*\*

In de voorgaande twee subparagrafen zijn de verhoudingen tussen enerzijds Gods innerlijke en uitgaande Logos en anderzijds de dingen op een tiental verschillende manieren getypeerd ( $\rightarrow$  3.5.1, (a) – (e), en 3.5.2, (a) – (e)). Hiermee is de weergave van Woltjers zijnsleer afgerond, of preciezer: de weergave van het *Logos*-gecentreerde skelet daarvan<sup>433</sup> – de wereld (3.2), de goddelijke *Logos* (3.4) en de manieren waarop de Logos zich tot de wereld verhoudt: als oorsprong (3.3) en met blijvende verbondenheid (3.5). Hierna zal blijken hoe de term *logos* en de diverse referenten daarvan ook een hoofdrol spelen in Woltjers mensleer, die volgens hemzelf weer een sleutel vormt tot zijn kenleer.<sup>434</sup>

---

<sup>433</sup>  $\rightarrow$  1.4 (de slotalineas).

<sup>434</sup>  $\rightarrow$  2.1, noot 6 ('sleutel').



## 4 | Logos en mensleer bij Woltjer

### 4.1 Opzet en tekstuele basis

Wijsgerige antropologie richt zich, globaal gesproken, ten eerste op het eigene van de mens (ten opzichte van levenloze dingen, van planten of dieren, of van geestelijke of on-aardse wezens zoals engelen, God of goden), en ten tweede op het eigene van de individuele mens (persoonlijke identiteit).<sup>1</sup> Deze laatste focus heeft niet merkbaar Woltjers interesse; wel gaat hij op het eerste in. Het eigene van de mens *als mens* omschrijft hij onder andere in het gekozen kerncitaat ( $\rightarrow$  2.1), in het middendeel. De wereld is, had hij daarvoor geformuleerd, *toebereid* met *eigenschappen* en een eigen *orde* (1–3). Vervolgens, aldus Woltjer,

- 4 [...] is de mens daarin geplaatst als eene eenheid uit stof en geest,  
5 door geheel zijn stoffelijk organisme verwant met de stof en aan hare wetten onderworpen,  
6 door zijn geest van het geslacht van zijn Schepper (die ook de Schepper van de stof is) [...]

Dit fragment functioneert hier als leidraad om Woltjers mensleer weer te geven. Eerst komt de mens als geheel aan de orde ( $\rightarrow$  4.2), als combinatie van stof en geest (4). Wat de

<sup>1</sup> Zie 'Philosophical anthropology', in *CDPh*, en vgl. bijv. Glas 1996:87.

*stoffelijke* kant van de mens (5) betreft: Woltjer hecht er belang aan dat de mens *verwant* is met de stof, wat bij de kenleer opnieuw langs zal komen (→ 5.6.1). Op de geest, de *logos* van de mens, concentreert zich de rest van dit hoofdstuk. Immers, juist de geest van de mens (6) maakt hem volgens Woltjer een uniek soort schepsel, *van het geslacht van zijn Schepper* zelfs.<sup>2</sup> Zoals Woltjer met betrekking tot God een innerlijke en een uitgaande *logos* onderscheidt, doet hij dat ook bij de mens (→ 4.3, 4.4). Omdat de uitgaande menselijke *logos* (zijn spreken of taal) een speciale verbondenheid geeft tussen mensen onderling, ontstaan grotere menselijke (taal-)gemeenschappen, zoals volken en de mensheid als geheel. Dat leidt ten slotte tot de vraag hoe Woltjer ook deze gemeenschappen een *logos* toeschrijft (→ 4.5). Binnen deze opzet van dit hoofdstuk kan tegelijk verheldering plaats vinden van de mens-gerelateerde referenten van de term *logos* bij Woltjer (→ 1.3.2, g-k).

Om de verhouding van de *Logos* van de Schepper tot het geschapene duidelijk te maken, is in het vorige hoofdstuk twee keer een analogie gebruikt die Woltjer ziet met de *logos* van de mens. Deze menselijke *logos* omvat de 'hooge natuurlijke gaven des geestes', en daarvan noemt Woltjer als 'twee zeer hoge': 'het verstand en de phantasie'; het *denken* (denkvermogen) en het *dichten* (verbeeldingskracht).<sup>3</sup> Beide vermogens schrijft hij primair toe aan de *goddelijke Logos*.

Hierna zal blijken dat Woltjer wat het denken betreft ook *zelf* bewustzijn regelmatig apart benoemt, bij God en mensen. Vanuit Woltjers visie kan men zijn mensleer opvatten als zijn bijdrage aan de vorming van het zelfbewustzijn van de mensheid als geheel, zoals dat zich in de loop van de wereldgeschiedenis als een mozaïek ontwikkelt (→ 4.5 en 5.8). Zo bezien staat zijn mensleer in het kader van zijn visie op het menselijk kennen (→ hoofdstuk 5). Ook het kerncitaat is op kennen gericht: de mens (en zijn geest) komt ter sprake met het oog op het kunnen *kennen* van de (stoffelijke) dingen (zie de slotzin van het kerncitaat; → 2.1).

Woltjer heeft over zijn mensleer geen zelfstandige publicatie nagelaten, zelfs geen uitgebreide aantekeningen. Daardoor zijn we dus aangewezen op wat verspreid in zijn oeuvre ter sprake komt, per deelthema of in korte passages. Vooral zijn pedagogisch werk is hier van belang. In elk geval vanwege zijn pedagogische verantwoordelijkheden moest Woltjer zich immers bezinnen op het mens-zijn. Aan een handboek pedagogiek heeft hij ook gewerkt; dit bleef echter ongepubliceerd. In het systematische deel, waarvan slechts negen bladzijden bekend zijn, situeerde hij een antropologie.<sup>4</sup> Deze moest een somatolo-

<sup>2</sup> Impliciet ontleend aan Aratus, aldus *Handelingen* 17:28–29 (→ 4.2, noot 39).

<sup>3</sup> BNL: VRV 155(–156); → 3.4 resp. → 3.5.1, b.

<sup>4</sup> Zie Woltjer-archief (HDC). Vgl. LaanW 219v. ► Datering: van vóór 1900 tot ca. 1906 (zie bijv. msPed 57; *contra* LaanW 221 (na 1900)). Indeling: een historisch (A) en een systematisch (B) deel. A. Geschiedenis der pedagogiek: Inleiding Israel, Grieken, Hellenen, Rome, Nederlanden, Nieuwe Tijd. B. Het systematische deel zou bevatten (msPed 15–16; vgl. LaanW 224):

I een antropologie:

a. naar het lichaam [(somatologie: anatomie en fysiologie)]

gie bevatten, een psychologie, en een deel over de wisselwerking van lichaam en ziel. Wel gepubliceerd zijn ‘De nieuwe opvoeding’ en ‘Kennen en kunnen’ (in: *Vier Toespraken*). Verder is van belang de lezing *Intellectualisme*.<sup>5</sup> Daarnaast verscheen van hem *Het doel van het Nationaal Christelijk Schoolonderwijs* en het hoofdstuk ‘De opvoeding door de school’ in de bundel *Christendom en opvoeding*.<sup>6</sup> Helaas zijn in Koopmans’ manuscript van de *Encyclopaedie der Philologie* de colleges ‘Metaphysica en Psychologie’ die Woltjer in 1914–1915 gaf niet meer opgenomen.<sup>7</sup> Ook hieronder zal uit Woltjers oeuvre worden geciteerd zonder te rekenen met een eventuele vroege en een late Woltjer, tenzij een ontwikkeling in opvatting expliciet wordt besproken. Nergens valt in zijn ontwikkeling een scherpe overgang te signaleren. Wel kan men bij Woltjer wat zijn mensvisie betreft een toenemend bewustzijn van de wisselwerking tussen lichaam en ziel bespeuren.<sup>8</sup>

## 4.2 Mens-zijn tussen God en wereld

In vergelijking met alle andere schepselen neemt de mens binnen de wereld een bijzondere positie in. In deze visie verschilt Woltjer niet van de meerderheid van zijn voorgangers of tijdgenoten, al is hij ervan op de hoogte dat onder andere het *Darwinisme*<sup>9</sup> inmiddels een aanleiding bood om de uniciteit van de mens te relativiseren. Volgens Woltjer kan de mens zijn bijzondere positie innemen dankzij een unieke structuur: de mens vormt een eenheid, maar deze is samengesteld, tweevoudig. In de woorden van het kerncitaat (4): de mens vormt ‘eene eenheid uit stof en geest’.<sup>10</sup> Deze structuur blijkt bij uitstek van

---

b. naar de ziel (psychologie);

c. wederkerige werking van lichaam en ziel

II [teleologie]: kennis van het einddoel van de opvoeding

III een ‘agogisch deel’, voor zowel de ‘huiselijke’ als de schoolopvoeding (incl. schoolbestuur en didactiek).

<sup>5</sup> *Intellectualisme* – als volgt opgebouwd:

Definitie: ‘partijdige waardering van het intellect’ (5). Dat ziet Woltjer optreden op verschillende vlakken:

- op wereldbeschouwelijk vlak (intellectualisme tegenover voluntarisme; 6);
- op wetenschappelijk vlak in het algemeen (als men wetenschap reduceert tot waarnemen en logisch denken; 7);
- op pedagogisch vlak (overschatting van ‘kunnen en kennen’ (13) ten koste van andere ‘gaven en krachten, waarmede God den mensch, naar Zijn beeld geschapen, gesierd heeft’ (17), zoals gemoed en wil).

<sup>6</sup> 1887 resp. 1908. Vgl. LaanW 295n136.

<sup>7</sup> Vgl. LaanW 350.

<sup>8</sup> Vandaar de Woltjer I en II die Vollenhoven (met vraagtekens) onderscheidt (→ 1.3.2, noot 126, en 6.2.2, onder *Woltjer I en Woltjer II*).

<sup>9</sup> EdP msK 224, tsL 124 (‘Darwinisme en evolutieleer’); vgl. msK 319.

<sup>10</sup> ▶ Vgl. Philo, *De Opificio Mundi* 135, 145; Jaeger 2012:78.

belang voor het menselijk kennen, maar betreft de mens als geheel. Hoe Woltjer deze verenigde tweevoudigheid opvat, komt nu eerst aan de orde; vervolgens hoe hij in de genoemde twee substanties een bepaalde rangorde aanneemt en ten slotte waarom hij de *logos* kenmerkend acht voor de mens.

#### *Twee substanties*

Geest en stof kwamen in de weergave van Woltjers zijnsleer aan de orde in → 3.5.1 (e). In deze paragraaf gaat het om hun voorkomen binnen de mens. Woltjer onderscheidt in de mens een ziel (of geest) en een lichaam. Volgens hem behoren deze tot ‘tweeërlei orde’, het stoffelijke en het geestelijke:<sup>11</sup>

Onze ziel is aangelegd op ons lichaam, en ons lichaam op onze ziel, maar de ziel is niet de functie van het lichaam en het lichaam geen product van de ziel. Zij behoren tot tweeërlei orde van de schepping van God, orden die in de diepste grond onderscheiden zijn, maar daarin één, dat zij in zijn Goddelijke wil en zijn wijsheid beide hun grond hebben.

In dit citaat kan men voor *ziel* ook invullen: *bewustzijn* – al denkt Woltjer zelf onder andere ook aan onbewuste inhouden van de ziel.<sup>12</sup> Heel het geestelijke in of van de mens kan hij met de term *ziel* aanduiden: dat gebeurt in traditionele metafysica vaak; zo ook Calvijn bij wie hij sterk aansluit. De termen *ziel* en *geest* als aanduiding van het niet-lichamelijke van de mens gebruikt Woltjer vaak door elkaar.<sup>13</sup> (Soms onderscheidt hij ziel en geest wel; zie de volgende paragraaf). Woltjer spreekt over de ziel niet alleen in religieuze termen, maar rekent tot deze ziel ook bijvoorbeeld bewustzijn en kenvermogens – zaken van psychologie en kenleer. Een enkele keer bezigt hij ‘het psychische’ als term (tegenover ‘de fysische zijde’ of ‘het fysische’).<sup>14</sup>

Voor het *onderscheid* tussen lichaam en ziel bij de mens geeft Woltjer ten minste twee argumenten. Ten eerste wijst hij op het verschijnsel van geestelijke ontwikkeling. Deze gaat door, ook op de leeftijd dat lichamelijk geen grote veranderingen meer waarneembaar zijn. Dat is volgens hem mogelijk omdat de geest (bij Woltjer het hogere deel van de ziel of een ziel-als-geheel die tot een hoger functioneren in staat is; zie → 4.3.1) de eigenschap kent van ‘behoud [van] wat hij opgenomen heeft’: daardoor is de geest voor ‘ontwikkeling vatbaar’.<sup>15</sup> Dat geldt niet voor het lichamelijke, althans na de normale ontwikkeling tijdens de groei tot volwassenheid. Stofwisseling dient bij volwassenen alleen voor energie en vervangende bouwstoffen en betreft, zoals het woord zegt, slechts

<sup>11</sup> EdP msK 255; vgl. msK 252–(–253), tsL 137; BNL:VRV 152–153 en IR:VRV 216; voor het begrip *substantie*: WM:VRV 248, → 3.2.2, iii (b) en 3.5.1 (e).

<sup>12</sup> Zie bijv. EdP msK 248, tsL 135 en msK 254.

<sup>13</sup> O.a. NO:VT 32–33 en EdP msK 239, tsL 13; msK 254. ► Voor de mens- en vermogensleer bij Calvijn zie Van de Kooi 2005:67–73.

<sup>14</sup> EdP msK 254 resp. 287; vgl. IR:VRV 202.

<sup>15</sup> NO:VT 33; zie hieronder → noot 47.

wisseling van de samenstellende stoffelijke delen.<sup>16</sup> Ten tweede wijst hij op het verschil tussen lichaam en lijk bij de dood. Bij deze overgang is onmiskenbaar iets wezenlijks van de mens verdwenen (noem het het leven of de ziel). Toch is er wat het stoffelijke betreft niets veranderd, bijvoorbeeld in massa (als maat voor het stoffelijke).<sup>17</sup> Wat verdwenen is, is dus iets onstoffelijks, iets wat Woltjer *geestelijk* noemt.

Hij benadrukt het onderscheid tussen lichaam en ziel, tegenover monistische visies waarin een van beide wordt opgevat als *functie* of *product* van de ander. Lichaam en ziel behoren tot *orden* die ‘in de diepste grond onderscheiden zijn’. Toch voegt hij meteen toe dat lichaam en ziel al iets gemeenschappelijks hebben vóór ze in een geschapen mens een eenheid vormen. Beide hebben dezelfde *grond* en deze grond ligt in de ‘goddelijke wil en zijn wijsheid’. Met deze wijsheid verwijst Woltjer naar de goddelijke Logos, waarmee de goddelijke wil onlosmakelijk is verbonden (→ 3.4, c). Aan deze Logos danken lichaam en ziel hun oorsprong (→ 3.3) en Hij is draaggrond onder hun voortbestaan (→ 3.5.2, c). De Schepper, is Woltjers visie, heeft in zijn wijsheid, zijn ene Logos, twee substanties onderscheiden, het stoffelijke en het geestelijke. Deze twee substanties of *orden* geeft Hij vorm in deze wereld, en tot die *orden* laat Hij ook lichamen respectievelijk zielen behoren. Hijzelf heeft de mens bedacht en gewild als samenstel van lichaam en ziel.

De jongere Woltjer staat bij de verbinding van zo verschillende substanties in de mens voor een raadsel. Maar ook dan wijst hij op de gemeenschappelijke oorsprong. De mens als eenheid van lichaam en geest is onder andere mogelijk, omdat de twee *orden* waartoe ze behoren, het stoffelijke en het geestelijke elkaar niet totaal vreemd zijn:<sup>18</sup>

Hoe die twee zulk een innige verbinding kunnen aangaan [–] is voor ons mysterie; maar dit staat vast dat ook de stof [–] door God geschapen is en dus in het geestelijke hare grond heeft.

Op grond van de schepping door de goddelijke Logos, zelf van geestelijke, on-stoffelijke aard, staat het stoffelijke niet *tegenover* het geestelijke.

De rijpere Woltjer vult het gemeenschappelijke van de onderscheiden *orden* nader in. Hij wordt zich bewust van de fundamentele rol die krachten spelen binnen zowel het stoffelijke als het geestelijke. *Kracht* is voor beide onderscheiden *krachtsubstanties* wezenlijk. Goddelijke, ‘eeuwige’ kracht draagt beide. Dit maakt ook onderlinge beïnvloeding denkbaar.<sup>19</sup> Onderlinge beïnvloeding – zeker bij de mens: bij de mens zijn ziel en lichaam immers op elkaar aangelegd.

Wat de mens betreft, noemt Woltjer nog iets dat lichaam en ziel overstijgt of eraan voorafgaat (maar niet de oorsprong ervan is): ‘het ik’. Dat is bij hem een gelaagd begrip:<sup>20</sup>

<sup>16</sup> EdP msK 250, tsL 136

<sup>17</sup> EdP msK 284

<sup>18</sup> IR:VRV 216; vgl. 202 (*mysterie*; 1896).

<sup>19</sup> EdP msK 464–465 (1913); WM:VRV 254, 256 (1914); → 3.5.1, e.

<sup>20</sup> EdP msK 248, tsL 135; vgl. → 4.3.2.



Het ik zelf gebruiken wij in verschillende omvang. De buitenkant, zo te zeggen, wanneer we onszelf beschouwen zoals wij in het dagelijks leven ons aan onszelf of aan elkander vertonen. Zo zeggen wij bijvoorbeeld: 'Het was morsig op straat, ik ben geheel en al bespat.' In de tweede plaats bedoelen wij met ik ons ik-gevoel, het ik dat wij bij al onze gewaarwordingen, voorstellingen, enz. als subject mee gevoelen, voorstellen, enz.

Er is echter nog een innerlijker ik. Mijn bewustzijn is voor mijn bewustzijn zelf een toestand van mijn ik. Ik weet dat ik er was, ook toen ik niet alleen mijzelf niet bewust was, maar zelfs geheel geen bewustzijn had. Dat is het eigenlijke, reële ik. Dit ik is echter niet hetzelfde als de ziel, ook niet hetzelfde als de samenhang van de inhoud van het bewustzijn. De inhoud van het begrip ziel is ruimer dan die van het ik. Wanneer wij ons het zinnelijk voorstellen, dan is het ik *het centrum van de ziel*; het gevoelen, het voorstellen, het denken, het willen zijn werkingen der ziel.

Het 'buitenste' ik omvat ook ons lichaam; een tweede, innerlijk ik, komt mee bij alle gewaarwordingen en dergelijke, omdat de 'objectieve elementen' in ons bewustzijn van iets dat we waarnemen altijd gepaard gaan met 'iets subjectiefs':<sup>21</sup>

De gewaarwording rood is vergezeld van een ander gevoel dan zacht groen. Een scherpe toon wekt een ander gevoel dan een zachte toon. Dat gevoel is een aandoening van ons ik [-].

Door de gewaarwording kan ik me tegelijk bewust worden van iets van mijn *ik*. Maar het meest innerlijk ik is<sup>22</sup>

een reale, dat aan de verschijnselen van het bewustzijn ten grondslag ligt. [-] Het eigenlijke ik is rechtstreeks en onmiddellijk in ons bewustzijn gegeven als drager daarvan.

Met 'ik' kan ik, aldus Woltjer, mijn lichamelijke buitenkant bedoelen, maar ook mijn eigen innerlijk, of ook het *centrum* van mijn ziel. Omdat het intussen wel om het ene *ik* gaat, gaat dit ik niet op in óf lichaam óf ziel, al zal hij vanuit dit binnen-buitenschema, het *eigenlijke* ik als onstoffelijk beschouwen (maar reëel).

Woltjer staat een dualiteit van stof en geest voor, een tweevoudigheid die geen dualisme is alsof elk van beide een eigen oorsprong heeft. Een oorsprong hebben ze juist gemeenschappelijk, en in hun bestaan delen ze vervolgens ook hun draaggrond en *krachtbron*.<sup>23</sup> Hiermee verwijst Woltjer naar de goddelijke Logos, en deze is op ten minste dezelfde manieren betrokken bij het lichaam en de ziel van mensen. Maar binnen de mens als een verenigde dualiteit speelt nog een vorm van eenheid: *het ik* kan spreken over het eigen lichaam, de buitenkant, als 'ik', en kent ook niet-lichamelijke aandoeningen (gevoelens), draagt het bewustzijn en is 'centrum van de ziel'. De menselijke geest heeft

<sup>21</sup> EdP msK 237, tsL 129

<sup>22</sup> EdP msK 235, tsL 128

<sup>23</sup> Geen term van Woltjer, maar vgl. WM:VRV 254 ('beide [- stoffelijke en geestelijke krachten – hebben] uit God [-] haren oorsprong').

volgens Woltjer de natuurlijke drang om een eenheid te zoeken tussen stof en geest, al is deze drang pas in de loop van de geschiedenis ontstaan:<sup>24</sup>

Het dualisme van een stoffelijke en een geestelijke werkelijkheid, maar met overwicht van de geestelijke, is de natuurlijke menselijke opvatting. [...] <sup>25</sup> Dualisme is ook de grondtrek der zogenaamde natuurlijke godsdiensten. Later eerst komt de natuurlijke drang in den menselijke geest om zich eenheid te denken erbij, om bij dit dualisme niet te blijven, maar het werkelijke tot eenheid terug te brengen.

Dat dit eenheidsstreven tot idealisme (of spiritualisme) leidt, of tot materialisme,<sup>26</sup> ziet Woltjer als eenzijdige ontsporingen van een legitieme intellectuele zoektocht naar eenheid.

Eerdere versies van een duale mensvisie, zoals die van Woltjer, van twee substanties en één oorsprong (naast eventuele andere verbindingen) kan men historisch traceren, zeker vanaf Philo. Woltjer zelf verbindt deze duale visie onder andere met Kant. De mens functioneert in beide Kantiaanse rijken, dat van de noodzaak en dat van de vrijheid. En ons lichaam is tot en met 'het allerlaatste stofdeeltje van onze zenuwen en hersens', aldus Woltjer, *stofverwant*.<sup>27</sup> Het is de menselijke geest die hem boven de stof verheft.

*Het geestelijke primair, het stoffelijke secundair*

Heel de ziel is deel van het creatuurlijke. Dat komt niet in mindering op het feit dat Woltjer de ziel rekent tot het geestelijke. Het geestelijke schrijft hij ten opzichte van het stoffelijke een primaat toe: 'Eerst het geestelijke, dan het natuurlijke'.<sup>28</sup> Met dat geestelijke doelt hij om te beginnen op het ongeschapene (God en het goddelijke, zoals zijn ideeën), maar ook op het geestelijke *binnen* het geschapene (zoals de uitgedrukte ideeën of de menselijke ziel). Het stoffelijke is secundair, temporeel, maar ook in rangorde (al betekent dat bij Woltjer geen *negatieve* waardering). De mens is 'door zijn *geest* van het geslacht van zijn Schepper'.<sup>29</sup>

Hoe deze taxatie van stof en geest bij Woltjer functioneert blijkt bijvoorbeeld uit zijn prioriteiten in de geschiedkunde. Vondsten van holbewoners mogen iets zeggen over hun

<sup>24</sup> EdP msK 285. ► Vgl. Kant, KdrV B722 ('grösste systematische [...] Einheit ist die Schule [...] der Menschenvernunft'), B825–826 ('nach der Natur der Vernunft').

<sup>25</sup> Woltjer tekent aan 'Cf. Ratzel, *Völkerkunde*', in 1885 gepubliceerd door de geograaf, zoöloog en etnoloog Friedrich Ratzel (1848–1904), achteraf berucht om zijn (sociaaldarwinistisch) werk *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie* (1901).

<sup>26</sup> Vgl. de opties in → 3.5.1, e (EdP msK 286–287).

<sup>27</sup> IR:VRV 202–203

<sup>28</sup> IR:VRV 214 (Woltjer legt in een noot uit waarom hij 1 *Korintiërs* 15:46 als het ware omkeert: Paulus heeft het over de verhouding tussen het lichaam nu en een later 'geestelijk lichaam', niet over wat 'aan de schepping voorafgaat').

<sup>29</sup> Zie kerncitaat (6; → 2.1 en 4.1; cursivering toegevoegd).

lichaamsbouw, maar vooral telt: wat vertellen ze over hun geest? Dat veralgemeniseert hij.<sup>30</sup>

[D]ie stoffelijke zijde is slechts in zoverre van betekenis, als ze het *noodzakelijke complement* en het *instrument* is voor den geest, en de daden van den mens dus mede door het lichaam bepaald worden.

Elders zegt hij:<sup>31</sup>

Het lichaam moet den geest dienen, het mag nooit heerschen.

Toch wil deze dienstbaarheid, dit secundaire, niet zeggen dat het lichaam er niet of nauwelijks toe doet:<sup>32</sup>

Een Christen is spiritualist, noch materialist. Hij gelooft dat God den mensch geschapen heeft uit stof der aarde [-]; hij gelooft de opstanding des vleesch; hij weet dat tot de geloovigen gezegd wordt dat hunne lichamen zijn tempelen des Heiligen Geestes: hoe zou hij dan, wanneer hij aan zijn geloof en belijdenis trouw blijft, het lichaam kunnen verwaarloosen!

Het lichamelijke is niet iets verwerpelijks. Materie is door de Schepper *goed* geacht – zó goed dat Hij zelfs het *stof der aarde*<sup>33</sup> gebruikte om de mens te scheppen. Stoffelijkheid maakt dingen onder andere waarneembaar voor menselijke, lichamelijke zintuigen; ook ‘zinlijk-reële schoonheid’ kan een mens dan opmerken.<sup>34</sup> Dankzij zijn lichaam is de mens, aldus Woltjer, *stofverwant*, verwant met de materiële wereld<sup>35</sup> en aan haar wetmatigheden onderworpen. Voor de menselijke mogelijkheden is zijn lichaam mede-bepalend, zoals de zintuigen voor de aard van het menselijk kenvermogen.<sup>36</sup> Woltjer noteert: ‘de menselijke ziel zonder het lichaam [is] geen volkomen mensch’, al *kan* de ziel wel zonder lichaam.<sup>37</sup> Maar een lichaam zonder ziel is dood.<sup>38</sup> Een rangorde tussen lichaam en ziel blijft er.

In de geestelijke kant van de mens ligt zijn verwantschap met de Schepper, aldus Woltjer. De mens heet ‘van Gods geslacht’<sup>39</sup> en dat verbindt Woltjer hiermee, dat de mens geschapen is als Gods beeld. Dit beeld van God is iets geestelijks en ‘woont in

<sup>30</sup> EdP msK 199, tsL 108 (cursivering toegevoegd); vgl. WL:VRV 45.

<sup>31</sup> NO:VT 33; vgl. WL:VRV 21 (Gods beeld in de mens).

<sup>32</sup> NO:VT 32; vgl. msPed 75 en → 3.5.1 (b), noot 257.

<sup>33</sup> IR:VRV 202(-203), 216; vgl. WM:VRV 252 (brood en vissen).

<sup>34</sup> BNL:VRV 153

<sup>35</sup> IR:VRV 203; vgl. kerncitaat (→ 2.1 en 4.1; 15).

<sup>36</sup> Zie Woltjers kenleer, speciaal → 5.3 en 5.6.1.

<sup>37</sup> NO:VT 33

<sup>38</sup> EdP msK 284

<sup>39</sup> WL:VRV 21, *Handelingen* 17:28-29, een citaat van Aratus. ► Vgl. Kok 2007:50, en Van Eck 2003 op *Handelingen* 17:28-29, spec. 2013:390: Adam staat in Jezus’ genealogie bij *Lukas* (3:38) als ‘zoon van

de ziel', al wordt het bedoelde effect, het tonen van Gods heerlijkheid, zichtbaar in het lichaam, 'in den uitwendigen mensch'.<sup>40</sup> Het geestelijke van de mens bepaalt sterker dan het stoffelijke zijn mogelijkheden; bij uitstek het menselijk kenvermogen.<sup>41</sup> Maar hoe bepalend het geestelijke van de mens ook is, 'het lichaam is geen product van de ziel'.<sup>42</sup>

In de mens liggen dus twee ongelijksoortige en ongelijkwaardige substanties verenigd. Die ongelijkwaardigheid hangt samen met zijn aanname van hoger en lager in de wereld in het algemeen.<sup>43</sup> Het geestelijke, bovenaan, is in zekere zin dichter bij of meer *verwant* aan het goddelijke dat zelf geestelijk, onstoffelijk is.<sup>44</sup> Het *in zekere zin* is geen overbodige franje, omdat er 'voor God geen *distans* is', aldus Woltjer; geen afstand tot wat dan ook in het geschapene. Hij is overal tegenwoordig.<sup>45</sup> Het hogere van de menselijke geest blijkt onder andere in het *blijvende* karakter ervan. Stoffelijke dingen zijn vergankelijk, alleen 'in hun wezen en grondslag blijven zij bestaan'.<sup>46</sup> Dat *blijvende* vormt een geschapen analogie van het *eeuwige* van God. Het omvat ook wat in de geest wordt opgenomen: de menselijke geest kan zaken vasthouden; vandaar de mogelijkheid tot ontwikkeling.<sup>47</sup> Deze ontwikkeling vindt men niet bij een volgroeid lichaam en bij lagere geestelijke vermogens zoals het *instinct* bij dieren.<sup>48</sup>

Het instinctieve leven van het dier blijft, voor zover wij historisch kunnen nagaan, op dezelfde hoogte.

Wat bij dieren vrijheid *schijnt*, of *doelmatige* werkzaamheid, is toch geen blijk van geest, of hoger geestelijk functioneren, maar blijft instinct-gedreven, 'eene *noodzakelijke* uiting [...] van zijn zinlijke leven', aldus Woltjer.<sup>49</sup>

Vanwege dit alles noemt hij de mens een 'geheel nieuw wezen'.<sup>50</sup> Omdat God *boven* al het geschapen verheven is, neemt de mens als zijn beeld *binnen* het geschapene een unieke, hoogste positie in. Maar *nieuw* is dit wezen niet alleen vanwege de positie in een trapsgewijze *opklimming*. Woltjer kan *al de trappen*, plant en dier en mens, 'telkens nieuwe scheppingen' noemen, anders dan bij een geleidelijke ontwikkeling vol-

---

God' te boek. Ter aanvulling: eerder noemde Lukas (1:32) Jezus zelf al 'zoon van de Allerhoogste'; hij verbindt Jezus met een nieuwe schepping, net als Johannes.

<sup>40</sup> WL:VRV 21; Woltjer volgt hier Calvijn (*Inst* I.15.3; daarna ook *Inst* 1.15.3-8 en 2.2.11-12, 16-18).

<sup>41</sup> WL:VRV 21 ('rede, verstand, wijsheid, oordeel'); 22 ('een leven, dat met het licht der kennis en des verstands is verbonden'); EdP msK 199 ('*logos*'), 440 ('denken'). Vgl. OddS 81 ('de reflexie').

<sup>42</sup> Zie het eerste citaat van deze paragraaf (→ noot 11).

→ 3.5.1 (b) en (d).

<sup>43</sup> Vgl. WL:VRV 45 ('waardering der dingen').

<sup>44</sup> EdP msK 301

<sup>45</sup> WM:VRV 254

<sup>46</sup> Zie → noot 15 hierboven (NO:VT 32-33); vgl. TuW 12 en → 4.5, 5.8.

<sup>47</sup> OddS 80; vgl. LeW 19 ('Het dier (-) reflecteert niet').

<sup>48</sup> Zie → 3.5.1, (b) ii, noot 275 (LeW 19; cursivering toegevoegd).

<sup>49</sup> IR:VRV 216

gens ‘een pantheïstisch ontwikkelingsbeginsel’.<sup>51</sup> Een dier beschouwt Woltjer dus niet als een hoogstontwikkelde plant.<sup>52</sup> Maar de mens is ook *nieuw* vanwege de specifieke wijze waarop in hem de materiële en de geestelijke wereld bij elkaar komen. Een bijzondere soort ziel is verbonden met zijn lichaam. Vanwege deze eigensoortige ziel verschilt de mens van planten en dieren; vanwege de combinatie met een lichaam verschilt hij van niet-stoffelijke wezens zoals engelen.<sup>53</sup>

#### *De menselijke logos*

Vanouds is er interesse geweest in de *typisch* menselijke vermogens, vooral waarin de mens zich van dieren onderscheidt. Zo heeft Aristoteles zijn bespreking van de vermogens in de menselijke ziel geordend van de vermogens die de mens het breedst deelt met andere levende wezens tot wat het meest specifiek is voor de mens: ‘*logismòn kai diánoian*’, redeneren en denken.<sup>54</sup> Op soortgelijke wijze verbindt ook Woltjer het stoffelijke in de mens met de andere zichtbare schepselen (dingen, planten, dieren), terwijl hij het geestelijke het meest specifiek voor de mens acht. Het specifieke van de mens zoekt Woltjer dus niet in een bijzonder soort stoffelijkheid, in een bijzonder lichaam, maar in de verbondenheid van dat lichaam met een bijzondere *ziel*.

Deze *menselijke* ziel kan Woltjer *geest* noemen (anders dan een eventuele dieren- of plantenziel<sup>55</sup>). Soms identificeert hij deze menselijke ziel of geest met de menselijke *logos* (‘de ziel zelf’),<sup>56</sup> soms situeert hij de geest als het hogere in de ziel,<sup>57</sup> en de *logos* als het *denken* binnen deze geest, het wezenlijke ervan.<sup>58</sup>

[W]at de mens van andere wezens onderscheidt, is zijn geest, in het bijzonder zijn *logos*.

In *De Wetenschap van den Logos*, waarin hij speciaal ingaat op de vraag wat de menselijke *logos* is, drukt Woltjer zich nog sterker uit: ‘zonder logos geen mensch’.<sup>59</sup> Het hebben-van-*logos* ziet Woltjer dus als een of zelfs *de* essentiële eigenschap van een mens. Nu volgt in meer detail hoe Woltjer hier redeneert (waarbij echter een lang citaat met toelichting te uitgebreid zou worden).

Woltjer start ermee dat de mens ‘van Gods geslacht’ is, iets wat ‘kennis van God’ mogelijk maakt (waarbij deze kennis onder andere ‘uit de natuur’ komt, niet alleen ‘uit

<sup>51</sup> EdP msK 293 (opklimming); 274 (ontwikkelingsbeginsel; citaat in → 5,7); IR:VRV 215 (‘trappen’).

<sup>52</sup> Krings 1982:38

<sup>53</sup> Vgl. o.a. IR:VRV 215–216; EdP msK 463.

<sup>54</sup> Zie *De Anima* 414b28–415a24; geciteerde woorden 415a8.

<sup>55</sup> EdP msK 200–201, tsL 109; WOU:VRV 119.

<sup>56</sup> WL:VRV 25

<sup>57</sup> WL:VRV 22

<sup>58</sup> EdP msK 199, tsL 108–109; vgl. EdP msK 440 en WL:VRV 23 (‘denken’); Odds 81.

<sup>59</sup> WL:VRV 28

de Heilige Schrift').<sup>60</sup> De Godsverwantschap noemt hij in een adem met het geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis. Gods beeld blijkt in heel de 'voortreffelijkheid en waardigheid, waardoor des menschen natuur boven allerlei soorten der dieren uitmunt'.<sup>61</sup> Het gaat hier dus om een essentieel *soort*-onderscheid tussen mensen en dieren. Deze Godsverwantschap betreft echter, zegt hij, niet de *zelfstandigheid* (*substantia*) van de mens, maar zijn *hoedanigheid* (*qualitas*): de mens is versierd 'met goddelijke gaven', citeert Woltjer Calvijn.<sup>62</sup> Dat vraagt meer toelichting dan Woltjer in eerste instantie geeft.

De *substantia* van de mens verwijst hier, aristoteliaans, naar de mens als geheel, de mens als samengesteld wezen, een eenheid van lichaam en ziel. De verwantschap met God bestaat echter volgens Calvijn en Woltjer in het geestelijke, niet in het tweevoudig samengesteld-zijn zelf, en niet in het lichamelijke. Wel zijn lichaam en ziel op elkaar aangelegd,<sup>63</sup> en leidt (het beeld-zijn van) Gods heerlijkheid ook 'in den uitwendigen mensch' tot een *afschijnsel* van Gods *heerlijkheid*. Maar de bedoelde verwantschap verbindt Woltjer met de *qualitas* van de mens: *hoe* deze als tweevoudigheid is samengesteld. De verwantschap ligt dan op geestelijk vlak. Het gaat om *onstoffelijke* eigenschappen of *gaven*.

De mens is God-verwant 'in zooverre' God hem 'met goddelijke gaven versierd heeft'. Hoe gaat Woltjer verder? Het gaat hem om *déze* 'voortreffelijke gaven': 'rede, verstand, wijsheid en oordeel', die 'genoegzaam waren niet alleen om dit aardse leven te regelen', maar ook om de mens te laten 'opklimmen tot God en tot de eeuwige gelukzaligheid'.<sup>64</sup> 'Deze gaven kunnen wij samenvatten onder den naam logos'.<sup>65</sup> Dit 'licht des geestes, rede en verstand', 'dat doet zien en verstaan' (onder andere de genoemde natuur),<sup>66</sup> is echter, onder invloed van kwaad (*Genesis* 3), verduisterd, op een 'flauwe schemering' na.<sup>67</sup>

Deze gaven zijn gebleven, ondanks zonde en kwaad: al verloor de mens de oorspronkelijke verbondenheid met God radicaal, daarmee is de Godsverwantschap, de *gelijkenis* op Hem, niet weg. Woltjer: 'Het beeld Gods is verloren, hoewel niet vernietigd.' Het mens-zijn is diep ingrijpend geschonden. 'De logos in den mensch bestaat nog, maar hij is van zijne vroegere heerlijkheid, energie, juistheid, scherpste, beroofd.' De aantasting verspreidt en vermengt zich in de mens als een zwartsel dat zich 'chemisch heeft vereenigd'

<sup>60</sup> WL:VRV 21; vgl. → 3.3 (B, 'D') en → 5.3 (*Simile...*).

<sup>61</sup> WL:VRV 21; *Inst* 1.15.3. Vgl. WL:VRV 26–27, met Calvijns *Inst* 2.2.12 ('een redelijk wezen [dat] van de domme beesten verschilt, dewijl hij met verstand begaafd is'), en EdP msK 199, tsL 109.

<sup>62</sup> WL:VRV 21; *Inst* 1.15.5 ('Dei progeniem; sed qualitate, non substantia, [-] divinis nos dotibus ornavit'. Vgl. Bavinck 1900:230 ('geen substantie').

<sup>63</sup> Zie → noot 11 hierboven.

<sup>64</sup> WL:VRV 21; *Inst* 1.15.8 ('ratio, intelligentia, prudentia, iudicium'); 'voortreffelijke gaven': zie NGB artikel 14.

<sup>65</sup> WL:VRV 22

<sup>66</sup> LeW 17 resp. 19 (zie → noot 275 in 3.5.1, b); impliciet: *Johannes* 1:4; vgl. beeldspraak licht/duister in NGB artikel 14.

<sup>67</sup> WL:VRV 26 (ook voor de volgende alinea).

met alle verfoorten van bijvoorbeeld de Nachtwacht, en alle kleuren verduistert. Zo'n schilderij kan men als *verloren* beschouwen, maar is 'niet vernietigd'. Ook de mens is *als mens* niet vernietigd, maar kan *verloren* heten, verdwaald in een duister, 'verduistert in het verstand, vervreemd zijnde van het leven Gods',<sup>68</sup> niet omdat hij de 'goddelijke gaven', deze specifieke menselijke *hoedanigheid*, volledig kwijt is.

Vanwege het kennisgerelateerde thema 'De Wetenschap van den Logos' concentreert Woltjer zich hier erop hoe het beeld van God gaven van denk- en kenvermogens omvat. Zelf signaleert hij dat hij zo onvoldoende 'het zedelijke element' recht doet, dat ook bij het beeld-zijn van God behoort.<sup>69</sup> De mens is immers redelijk én zedelijk wezen. Maar is het thema van de rede de enige reden van deze eenzijdigheid? Daartegen pleiten tenminste twee aanwijzingen. Ten eerste, het zedelijke staat naast het redelijke als de menselijke *wil* naast het verstand, en *wilsbesluiten* bepalen het zedelijk leven van de mens voor een belangrijk deel. Volgens Woltjer echter is *het willen* 'in zijn hoogste functie, het besluit, van het kenvermogen afhankelijk'.<sup>70</sup> Wie iets graag wil, maar bij de bepaling daarvan onvoldoende of onzuiver nadenkt, tast de kwaliteit van zijn besluitvorming aan. Mede daarom kan Woltjer zeggen: *eigenlijk* is de logos het denken, 'de hoogste functie van het kenvermogen', al acht hij de logos in bredere zin heel 'de ziel [-] als denkend en redelijk willend wezen'.<sup>71</sup> Bovendien: als de wil slechts secundair onder de *logos* valt, terwijl bij uitstek in de menselijke intelligentie blijkt 'hoe de mens naar het beeld Gods is geschapen',<sup>72</sup> dan wordt ook *het zedelijke* zelf secundair in hoe de mens Gods beeld is.<sup>73</sup> Woltjer rekent het beeld Gods tot 'het essentiële' van het mens-zijn (dat niet vernietigd kan worden zolang een mens mens is). Impliciet doelt hij dan op de *eigenlijke* logos (het denken). Ook citeert hij de ethische kwalificaties 'goed, rechtvaardig en heilig' waarmee de Nederlandse Geloofsbelijdenis het menselijke beeld-zijn van God typeert. Die kwalificaties rekent Woltjer tot 'het modale' van het mens-zijn.<sup>74</sup> Daarmee kan Woltjer de wil zelf nog steeds rekenen tot Gods beeld, en daarmee tot het essentiële van het mens-zijn. Hij kan zeggen: zelfs een *kwaad-willend* mens blijft een mens. Toch houdt het zedelijke (de deugden of de wil zelf) een secundaire rol ten opzichte van het voor het mens-zijn meest essentiële of kenmerkende van het beeld Gods, het denken.

Niettemin, mensen leven of *zijn* 'in God', aldus Woltjer. Dat had hij ook van andere

<sup>68</sup> WL:VRV 26n2 verwijst hier naar *Efeziërs* 4:18.

<sup>69</sup> WL:VRV 34; vgl. 22n2 ('goed, rechtvaardig en heilig').

<sup>70</sup> WL:VRV 23 (ook hierna); vgl. Odds 81 ('daarmede [-] zedelijke verantwoordelijkheid'; vgl. WFCP:295n136).

<sup>71</sup> WL:VRV 22 (citaat uit *Inst* 1.15.4 in vertaling JW; 'vitam [-] coniunctam cum luce intelligentiae: [-] ostendit quomodo ad imaginem Dei sit conditus').

<sup>72</sup> WL:VRV 24 (nog afgedacht van de *taal*; zie → 4.4).

<sup>73</sup> Vgl. → 6.2.1, vanaf noot 55 en onder *Logos of hart*.

<sup>74</sup> WL:VRV 22n2 (artikel 14 NGB), *contra* de ethische theoloog F.E. Daubanton (1853–1920; studiegeenoot en vriend van Herman Bavinck; zie o.a. Bremmer 1961:94, 100).

schepselen, levend respectievelijk niet-levend, kunnen zeggen. Maar het speciale ligt bij de mens hierin, dat<sup>75</sup>

hij niet een gewoon en eenvoudig leven verkregen heeft, maar een leven, dat met het licht der kennis en des verstands is verbonden [-]. Het leven der ziel dus voor zoover het met het licht der kennis en des verstands is samengevoegd, is de logos.

Op een speciale manier wordt juist de menselijke *logos* ‘voortdurend in hem onderhouden door Hem, in wien wij leven, ons bewegen en zijn.’<sup>76</sup> Waarom deze ‘onderhouding’, volgens Woltjer? Omdat dit menselijk vermogen en zijn werking nu eenmaal niet ‘onafhankelijk alleen in zijne eigene macht stond’, maar zowel oorspronkelijk als tot nu toe zijn ‘leven en licht’ uit Gods ‘heilig wezen’ ontvangen heeft.<sup>77</sup> Dankzij deze *logos* neemt de mens een unieke plaats in tussen de andere schepselen. In de volgende paragraaf wordt ingezoomd op deze *logos*: Welke onderscheidingen hanteert Woltjer nu *binnen* de menselijke *logos*? En hoe verhoudt dit menselijke vermogen zich volgens Woltjer tot andere vermogens van de mens?

### 4.3 De innerlijke logos van de mens

Woltjer onderscheidt tussen de innerlijke en uitgaande menselijke logos. In een volgende paragraaf (→ 4.4) ga ik zijn kijk op de uitgaande menselijke *logos* na; in de huidige paragraaf komt eerst de verhouding tussen de *innerlijke logos* (de menselijke rede) en andere vermogens van de mens aan de orde (→ 4.3.1). Omdat Woltjer hierbij weliswaar uitgaat van een hoger en lager in de menselijke ziel, maar die gradatie niet identificeert met een meer en minder helder (van het bewuste, helder en licht, tot het onbewuste, diep en duister), krijgt in een tweede subparagraaf (→ 4.3.2) speciaal het verschil tussen deze twee graderingen aandacht.

#### 4.3.1 De menselijke rede en andere vermogens

De *logos*, in de beperkte betekenis van het *denken*, is volgens Woltjer ‘te allen tijde’ als wezenlijk gezien voor de menselijke geest.<sup>78</sup> Men kan *denken* opvatten als een *toestand*

<sup>75</sup> WL:VRV 22 citeert van Calvijn; zie (latijn) hierboven in → noot 71. ▶ Vgl. Thomas ST I-II.q94.a2: Met alle substanties deelt de mens het uit zijn op zelfcontinuering; met dieren ‘natuurlijke neigingen’ tot bijv. voortplanting en onderwijs aan nakroost; als mens vertoont hij bovendien de neiging God te leren kennen en met anderen in gemeenschap te willen leven.

<sup>76</sup> WL:VRV 29; vgl. *Handelingen* 17:28 (→ noot 39; citeert van Aratus).

<sup>77</sup> WL:VRV 28; vgl. → 4.3.2, noot 188.

<sup>78</sup> EdP msK 440; zie → 4.2, noot 58.



van de ziel, of van het bewustzijn. Nu spreekt hij wel over toestanden van de ziel,<sup>79</sup> of van het bewustzijn.<sup>80</sup> Een (bewust) denken als *werkwoord* omschrijft hij onder andere als het ‘scheiden en verbinden van voorstellingen’ of ook als *oordelen en begrippen vormen*.<sup>81</sup> Daarbij onderscheidt hij een ‘discursieve, scheidende en afzonderende vorm van het denken’ van een meer intuïtieve vorm,<sup>82</sup> en van een verbindend denken;<sup>83</sup> andere onderscheidingen spelen bij Woltjer minder een rol (‘beraadslagend’ denken e.d.<sup>84</sup>). Al met al kan men de *logos* als ‘het’ denken bij Woltjer echter beter opvatten als een *denkvermogen*, naar analogie van een lichamelijk orgaan, met als ‘bewegingen’ opeenvolgende *denkacten*.<sup>85</sup>

Zoals eerst de arts of de anatoom enigszins leert verstaan, wat lopen is, en hoe verschillende organen daarbij gebruikt en functiën verricht worden, zo ook leert eerst de psycholoog en in het algemeen de filosoof hoe of de denkacten op elkaar volgen. [...] Zoals nu ons lichaam is ingericht op de functiën der organen, zo onze geest op de functiën van zijn denkvermogen.

Naast de term *vermogens* gebruikt Woltjer op lichamelijk of geestelijk vlak ook de term *functies* (*functiën*). Functies zijn altijd functies *van iets* – ‘functiën van de geest’ en ‘die van het lichaam’.<sup>86</sup> Vermogens kan hij dus ook opvatten als functies die verbonden zijn in en met het *ik* als ‘centrum van de ziel’, vanwaaruit *werkingen* uitgaan.<sup>87</sup> Elders zegt hij dat de ‘functies van de ziel [...] alle hun uitgang, hun wortel hebben in de ééne ziel’.<sup>88</sup> Naast dit gedeelde punt van *uitgang* noemt hij ook de onderlinge verwevenheid van bedoelde *werkingen* of *functies*. Hij beroept zich op het feit<sup>89</sup>

dat de factoren, die wij in het geestesleven onderscheiden, steeds met elkander in verbinding treden en daarom moeilijk van elkander gescheiden en afzonderlijk in ons bewustzijn waargenomen kunnen worden.

<sup>79</sup> EdP msK 274 (‘haat toestand van bewustzijn’), 331 (droom). ► Vgl. Moreland, Rae 2000:203 (‘the soul can be in a feeling or thinking state’).

<sup>80</sup> IR:VRV 195 (‘helderen en klaren toestand’); *Eenheid* 43; EdP msK 323–324 en WWb 241 (*zekerheid*); EdP msK 237–238 (‘gewaarwording’), tsL 128, 129; msK 235, 248 (‘bewustzijn zelf’), tsL 128, 135.

<sup>81</sup> EdP msK 254 resp. 262; vgl. WeD 64; ZW 17, 19.

<sup>82</sup> EdP msK 104, tsL 55; WOU:VRV 111.

<sup>83</sup> EdP msK 262; vgl. msK 246–247, tsL 134 (Aristoteles, Locke); msK 147, tsL 80; WL:VRV 23n3.

<sup>84</sup> EdP msK 79, tsL 42 (n.a.v. Aristoteles).

<sup>85</sup> EdP msK 224, tsL 122; voor de rol van de *filosoof* vgl. → 5.6.2 (slot; ‘metafysica’).

<sup>86</sup> NO:VT 33; vgl. o.a. BNL:VRV 155; WL:VRV 23; EdP msK 254–255, 258, 274, 276 en WOU 112.

<sup>87</sup> Zie → 4.2, noot 20 (EdP msK 248, tsL 135); vgl. msK 459 (gemoed, ziel of ik) en → 4.3.2.

<sup>88</sup> *Int* 13. ► Vgl. Ter Horst 2008:374 (m.b.t. Thomas) en Veldhuis 1990:279 (‘Wurzel’ bij Hamann, in reactie op Kant). Bavinck 1900:228v. geeft meer achtergrond (hij acht bijv. ziel en lichaam pas door zonde gescheiden).

<sup>89</sup> *Int* 12

Bij deze factoren kan men denken aan ‘gewaarwording, opmerkzaamheid, waarneming, voorstelling, phantasie, geheugen, instinkt’.<sup>90</sup> Ze veronderstellen elkaar, zijn van elkaar afhankelijk, of men ze nu als functies of als vermogens opvat.

Omdat hij deze vervlochtenheid recht wil doen, krijgt Woltjer moeite met indelingen. In 1891 neemt hij de driedeling van verstand, wil en gevoel nog aan zonder commentaar (naast de tweedeling van het ‘kennen en willen’ van Calvijn).<sup>91</sup> De hiervoor genoemde functies acht hij echter in 1909 moeilijk in te passen binnen de ‘klare en scherpe opvatting van de drie hoofddeelen of hoofdfuncties van het zieleleven: het gevoel, de wil en het verstand’.<sup>92</sup> Met instemming haalt hij dan mengvormen aan die de experimentele psycholoog/pedagoog Meumann oppert: ‘gevoelsvormen van het willen, intelligentievormen van het willen en wilsvormen van de intelligentie’.<sup>93</sup>

Evenmin als functies moet men vermogens daarom opvatten als delen van lichaam of ziel, alsof een onderdeel op zichzelf een bepaalde vorm van functioneren mogelijk maakt. In mijn woorden: loopvermogen localiseert niemand enkel in benen, of willen in een aparte wilssectie in de geest. Woltjer heeft wel een verklaring voor de neiging om *delen* aan te nemen. Mensen zijn in staat tot innerlijke zelfwaarneming. Daarbij kan de indruk ontstaan dat de ziel, al is die een ondeelbare eenheid, verschillende delen kent:<sup>94</sup>

De ziel is één en ondeelbaar, maar in ons bewustzijn nemen we de verrichtingen van onze ziel waar, die we, naar haar karakter gegroepeerd, ons voorstellen als in verschillende deelen der ziel aanwezig, omdat al onze waarnemingen aan begrippen van ruimte en tijd gebonden zijn.

Er is dus een variëteit, niet alleen aan lichamelijke, maar ook aan geestelijke vermogens, werkingen of functies. Van een aantal geestelijke *functies* zegt Woltjer dat ze ‘tot het denken behooren’.<sup>95</sup> Hij geeft dan geen uitputtend overzicht, maar noemt slechts enkele functies die nodig zijn om vanuit een veelheid van gewaarwordingen te komen tot voorstellingen en deze als eenheid *vast te houden*. Op grond van deze functies kan men zich de menselijk *logos* in Woltjers visie beter voorstellen als een *verzameling* geestelijke vermogens dan als één denkvermogen, al blijft (verbindend) denken het *eigenlijke*.

Hoe verhoudt deze *logos* zich tot andere menselijke vermogens? Om hier meer scherp te krijgen, let ik op onderscheidingen die Woltjer wel expliciet maakt, zoals die tussen lichaam en ziel, ziel en geest, lager en hoger gevoel, diverse ‘functiën der ziel’.<sup>96</sup> enzovoort. De verhouding tot het lichamelijke kan daarbij kort blijven. Hoewel Woltjer, zonder minachting van het lichaam, op lichamelijke vermogens en functies van mensen

<sup>90</sup> Int 13

<sup>91</sup> WL:VRV 23

<sup>92</sup> Int 12

<sup>93</sup> Int 13; waarschijnlijk las Woltjer *Intelligenz und Wille* (1908) van Ernst F.M. Meumann (1862-1915).

<sup>94</sup> WL:VRV 23-24

<sup>95</sup> EdP msK 254-255; vgl. 258, 274 en → 5.6.2 (slot).

<sup>96</sup> EdP msK 258

zelden ingaat, noemt hij met het oog op het menselijk kennen wel bijvoorbeeld de hersenen en zenuwen, of breder ‘geheel het organisme van ons kenvermogen’.<sup>97</sup> Behalve lichamelijkheid hebben mensen lichamelijke vermogens vaak met dieren gemeen; bij mensen zijn echter de geestelijke vermogens leidend.<sup>98</sup> Het aangelegd zijn van ziel en lichaam op elkaar stempelt daarom het lichamen functioneren. Dieren kunnen grotere kracht, snelheid of behendigheid hebben. Het menselijk overwicht over dieren berust op zijn niet-lichamelijke vermogens, specifiek: de *logos*. De gave van de *logos* staat niet los van de hiërarchisch hoogste positie van de mens in het geschapene.<sup>99</sup>

Wat de ziel betreft, net zo min als door zijn lichaam is de menselijke soort uniek in zijn *lagere* zieleleven (net als bij het lichamelijke ziet men dan af van de *samenhang* van dit *lagere* met het – leidende – *hogere* zieleleven, en de gevolgen daarvan). Woltjer neemt bij dieren bijvoorbeeld *gevoelsgewaarwordingen* aan. Ze kunnen deze zelfs ‘uitdrukken door geluiden’. Dat zijn dan uitingen van hun ‘sensitieve leven’, lager zielsleven, waarmee in het taalgebruik van mensen *tussenwerpsels* corresponderen zoals ‘aha’ of ‘ach’.<sup>100</sup> Bij de mens kan men volgens hem ook *instinct* aantreffen als zielsfunctie (en mogelijk zelfs diverse vormen van instinct; zonder kritiek bespreekt hij van E. von Hartmann de uitdrukking ‘logisch instinct’, waarmee we achter een zintuiglijke gewaarwording een externe oorzaak vermoeden, of – wat mij een goed voorbeeld lijkt – contradicties vermijden).<sup>101</sup> Woltjer plaatst dit instinct als iets onbewusts tegenover *reflexie*, het *verstandelijke*, ‘redelijke overleg’, waarmee mensen zich onderscheiden van dieren: dat blijven ondanks hún insitinct ‘redelooze’ wezens. Reflexie maakt bovendien zelfbewustzijn mogelijk – een specifiek-menselijke vorm van bewustzijn die dieren zijns inziens niet hebben.<sup>102</sup> Anders dan dieren is de mens immers Gods beeld, nader ingevuld door Woltjers omschrijving van God als ‘*zelfbewust*, persoonlijk denkend en willend Goddelijk wezen’.<sup>103</sup> (*Intuïtie*, een begrip dat Woltjer eveneens tegenover reflexie hanteert, behoort volgens hem, anders dan instinct, juist tot het *hogere* gevoelsleven; zie → 4.3.2.)

Hoewel Woltjer aan dieren dus *lagere* geestelijke (onstoffelijke) vermogens of functies toeschrijft, aarzelt hij om te spreken van een *dierenziel* (of *plantenziel*). Bij dieren spreekt hij zeker niet van *geest*.<sup>104</sup> In elk geval ontkent hij *horizontale* inwerking tussen niet-menselijke soorten zielen, iets wat bij mensen juist wel optreedt. Woltjer zal begrijpen

<sup>97</sup> IR:VRV 202; vgl. → 5.6.1.

<sup>98</sup> Zie → 4.2, noot 30.

<sup>99</sup> Zie → 3.5.1 (b) en (d).

<sup>100</sup> EdP msK 147, tsL 80

<sup>101</sup> *Int* 13 (‘instinkt’) en EdP msK 270 (‘logisch’, vgl. ‘instinctieve functie van ons intellect’, 269).

<sup>102</sup> *Int* 12; OddS 80–81; LeW 19 (‘reflecteert niet’); EdP msK 312–313; vgl. LaanW 295n136. ▶ Vgl. Bruijn-Puchinger 1985:125 (→ noot 185); MacDonald 1993:162–163 en Ter Horst 2008:364v. (m.b.t. rol in kenleer); → 5.2.

<sup>103</sup> *Int* 6 (cursivering toegevoegd).

<sup>104</sup> EdP msK 200–201, tsL 109. ▶ Geesink erkent een dierenziel, maar geen plantenziel (HO, II 273; zie Klapwijk 1980:546); vgl. Leibniz *Monad* §83 (Esprits = ames raisonnables); Erasmus (als twintigjarige)

dat dieren elkaar wel bijvoorbeeld angst kunnen aanjagen; hij bedoelt hier dat er tussen dieren geen gedeelde, in begripsmatig afgestemde en in een grotere groep vastgehouden zielsinhouden ontstaan, zoals wij mensen wel verworven inzichten *vasthouden*. Woltjer baseert de scherpte van dit verschil tussen mens en dier op de hogere geestelijke vermogens die een dier mist. Het genoemde *vasthouden* ziet Woltjer als typerend voor deze hogere menselijke vermogens.<sup>105</sup> Naast deze typisch menselijke horizontale uitwisseling kent hij ook *verticale* in- of doorwerking. Daarmee bedoelt hij *overerving*, bijvoorbeeld van een 'eigenaardige dispositie' (zoals de vluchtneiging bij paarden). Deze verticale doorwerking naar volgende generaties delen mensen met planten en dieren, maar ook deze doorwerking krijgt bij mensen het karakter van *ontwikkeling*, vanwege het vastgehouden, door de generaties heen groeiende geestelijke of culturele bestand.<sup>106</sup> Vandaar dat Woltjer over volken kan stellen (en hetzelfde geldt voor de mensheid als geheel): ook 'horizontaal verband kan allengs verticaal gaan werken'.<sup>107</sup>

De *geest* kan Woltjer opvatten als een ziel die tot dit hogere functioneren in staat is, of ook als dat hogere functioneren zelf.<sup>108</sup>

Noemen we de ziel het geheele onstoffelijke wezen van den mensch, dan is de geest het hoogere, drijvende, actieve in de ziel, dus de ziel min het lagere gevoel en de zinnelijke gewaarwording.

Woltjer noemt niet alle gevoel *lager*, maar gebruikt *lager* hier beperkend, in onderscheid van het 'hoogere gevoel'.<sup>109</sup> Het *lager* is waarderend van karakter (niet puur beschrijvend), maar zonder geringschatting.<sup>110</sup> Het *hogere* gevoel rekent Woltjer tot de menselijke geest, tot het *gemoed*.<sup>111</sup> Het *hogere* is verbonden met het actieve, het niet-passieve. Bij het lagere gevoel kan men denken aan lichamelijke behoeften, aan opgewekte verlangens of angsten, en aan lichamelijke gewaarwordingen zoals genot of pijn. Bij 'zinnelijke gewaarwording' denkt Woltjer aan de primaire verschijnselen die naar aanleiding van de lichamelijke zintuigen in het menselijk bewustzijn ontstaan.<sup>112</sup> Bij deze *lagere* verschijnselen geldt de menselijke geest als passief. Veel ervan is afhankelijk van het lichaam, al zijn het gevoel en de gewaarwording zelf geen deel van dat lichaam, maar van het innerlijk, van de ziel. Zij behoren echter tot het lagere functioneren van de ziel, niet tot de geest in de zin van het hogere functioneren.

---

onderscheidt 'levensbeginsel' (van dier en mens) en (menselijke) 'ziel' (1989:78; 'Redevoering over vrede en tweedracht, tegen hen die lijden aan partijzucht').

<sup>105</sup> Vgl. → 3.5.1 (d); 4.2, vanaf noot 47.

<sup>106</sup> TuW 12; vgl. → 4.2, noot 15 (NO:VT 32-33) en → 5.8.

<sup>107</sup> EdP msK 201, tsL 109; vgl. → 4.5.

<sup>108</sup> WL:VRV 22, met verwijzing naar Calvijn, *Inst* 1.15.6-8.

<sup>109</sup> WL:VRV 23

<sup>110</sup> Vgl. → 4.2 (m.b.t. het materiële, het lichaam).

<sup>111</sup> Vgl. EdP msK 459 en BNL:VRV 149 (*gemoed* als gevoel), 172, 174 (*gemoed* bij de vrouw).

<sup>112</sup> → 5.6.2.

Omdat Woltjer ook een onderscheid maakt tussen het (gedeeltelijk) onbewuste gemoed en het bewuste denken, kan men achter het niet-lichamelijke deel van zijn mensbeeld een Platoonse driedeling vermoeden: het denken, het gemoed en het gevoel.<sup>113</sup> Onder de *logos* (de – bewuste – rede, het hoofd) bevinden zich de *thumos* (het gemoed, de borst), en nog lager de *pathos* (gevoel, passies, de buik of onderbuik). Vandaar het lagere gevoel ten opzichte van het middendeel, het gemoed als hogere vorm van gevoel. Zowel de hogere als de lagere gevoelens dienen *volgens Plato* geleid en beteugeld te worden door het denken. Hierna zal duidelijk worden dat Woltjer deze hiërarchie in het mensbeeld van Plato echter niet zonder meer overneemt: het gemoed oefent een vaak positief te waarderen invloed op het denken (→ 4.3.2).

Kenmerkend voor de mens is het *hogere* leven in de ziel, het geestelijke, speciaal het *reflexieve* denken (over zichzelf, incl. het eigen denken) en het *ideële* leven (o.a. het hebben van ideeën en begrippen als bewustzijnsinhouden).<sup>114</sup> Waar dieren als het ware in het duister leven, heeft de mens graden van bewustzijn, ‘helderder en duisterder’.<sup>115</sup> Dat culmineert in de *eigenlijke* *logos*, het verbindende denken, inclusief het met reflexie verbonden zelfbewustzijn.<sup>116</sup>

Nu expliciteert Woltjer onderscheidingen zelden systematisch voor zover deze niet centraal staan in een verhandeling. Vanwege de hierboven genoemde verwevenheid van geestelijke *factoren*<sup>117</sup> maakt hij wel duidelijk dat deze *logos-in-engere-zin* (het denken) allerlei andere geestelijke functies veronderstelt en beïnvloedt. Daarom kan hij de menselijke *logos* ook breder opvatten. Waar hij de *logos* omschrijft als het bewuste geestesleven verbindt hij dat opnieuw in een adem met *denken*;<sup>118</sup> maar als hij dat denken ‘de hoogste functie van het kenvermogen’ noemt, zijn volgens hem wilsbeslissingen daarvan afhankelijk, en schaaft hij onder de *logos*<sup>119</sup>

[ook] het hogere gevoel, de verbeelding of de scheppende voorstelling, en welke talenten er verder in de ziel aanwezig mogen zijn, ofschoon ze in zeker opzicht somtijds tegenover het denken gesteld worden.

<sup>113</sup> Bijv. *Politeia* 9.7 (580d,e).

<sup>114</sup> EdP msK 147, tsL 80 resp. msK 319.

<sup>115</sup> LeW 19 resp. EdP msK 289 (*graden*); vgl. *Int* 16–17, WOU:VRV 113; → 4.3.2 en 5 (kenleer).

<sup>116</sup> WL:VRV 23 (n3); vgl. WL:VRV 28; WeD 64; EdP msK 21, tsL 11 (‘het bewuste geestesleven’); msK 262 (‘eigenlijke gedachte’; ‘denken’) en *Int* 41 (‘het abstracte denken’); → noot 81 hierboven. ▶ Vgl. Ter Horst 2008:283 (*divisio, compositio*).

<sup>117</sup> Zie → noot 89.

<sup>118</sup> EdP msK 21, tsL 11

<sup>119</sup> WL:VRV 23

Ik interpreteer Woltjer zo, dat hij in deze bredere zin de *logos* identificeert met de menselijke *geest* als ‘de ziel min het lagere gevoel en de zinnelijke gewaarwording’, en op z’n breedst met ‘de ziel zelf als denkend en redelijk willend wezen’.<sup>120</sup>

Aan de *logos*-in-engere-zin, het reflexieve denken (verbonden met zelfbewustzijn), ontleent heel de menselijke geest een specifieke structuur. Andersom veronderstelt deze *logos*-in-engere-zin ook ‘voorafgaande functies’ (zoals het *gewaarworden*).<sup>121</sup> Deze vervlochtendheid van zielsfuncties beïnvloedt ook het lichamelijk functioneren. Lichaam en ziel acht Woltjer immers op elkaar *aangelegd*;<sup>122</sup> tussen de functies van het lichaam (zoals het gebruik van zintuigen) en die van de ziel (zoals het kennen) bestaat een mysterieuze verwevenheid (wat bij Woltjers kenleer nader zal blijken).<sup>123</sup> Heel dit functioneren stempelt datgene waarin een mens overeenkomsten vertoont met andere levende wezens (zoals het lagere gevoel en lichaamsorganen). Verschil in functioneren ontstaat vanwege de specifiek-menselijke *samenhang*, waarin de *logos* als ‘hoogste functie van het kenvermogen’ (verbindend denken) karakteristiek is voor de geest (het hogere functioneren van de ziel), en waarin dit denken leidend is en behoort te zijn ten opzichte van *lagere* vermogens of functies van de ziel (zoals het lagere gevoel) of van het lichaam.<sup>124</sup>

Met deze samenhang lijkt Woltjer hier vermogens of functies te presenteren in een duidelijke hiërarchie, een hoger-lagerschema. Zijn visie is echter complexer en dat zal nu blijken. Aanwijzingen daarvoor waren zijn concentrische spreken over *het ik* (→ 4.2; binnen-buitenschema) en zijn aandacht voor het gemoed en de intuïtie, beide voorbeelden van het ‘hogere gevoel’ dat hij bij de *logos*-in-bredere-zin kan rekenen.

#### 4.3.2 Hoog en laag, oppervlak en diepte

In de mens onderscheidt Woltjer niet alleen een hoger en lager zieleleven, maar ook het bewuste en het onbewuste. De vraag is of deze twee onderscheidingen samenvallen. Hij gaat ervanuit dat het onbewuste in elk geval buiten het hogere menselijke geestesleven voorkomt, zoals bij dieren en in het lagere zieleleven van de mens. Mensen en dieren hebben immers onbewuste behoeften en verlangens. Maar ook *binnen* dit hogere geestesleven onderscheidt Woltjer onbewuste lagen – waarin bijvoorbeeld een ‘onbewust denken’ te situeren valt, of intuïties.<sup>125</sup> Hij rekent daarbij in zijn mens- en kenleer met

<sup>120</sup> WL:VRV 22 resp. 24.

<sup>121</sup> WL:VRV 23

<sup>122</sup> EdP msK 255 (zie het eerste ingesprongen citaat van → 4.2).

<sup>123</sup> Zie bijv. EdP msK 254–255.

<sup>124</sup> WWb 239–240 (‘de geheele mensch’), WL:VRV 23, EdP msK 440, NO:VT 33 (‘dienen’).

<sup>125</sup> WWb 248; WOU:VRV 110, 111 (intuïtief en discursief denken), 113; IR:VRV 207–208 (‘latente begrippen’); EdP msK (254–)255; vgl. noot 164 (‘overgangen’), en EdP msK 262 (→ noot 130).

een graduele opklimming van onbewust naar bewust, vanuit deze dieptelaag naar ‘de bovenste verlichte oppervlakte van ons geestelijk zijn.’<sup>126</sup>

In de laat-achttiende en negentiende eeuw circuleerden versies van zo’n opklimming, in elk geval sinds Kant,<sup>127</sup> aan wie ik hier enkele elementen ontleen. Deze zullen hebben meegespeeld bij de vorming van Woltjers mens- en kenleer, die hier sterk samenhangen. Menselijke kenvermogens kunnen worden geordend naar toenemende helderheid. Op deze ladder vormt het waarnemingsvermogen de onderste sport, daarboven volgen intuïtie (de *Anschauung*, die volgens Kant *vormen* levert waarmee een mens waarnemingen ordent, zoals in ruimte en tijd<sup>128</sup>), de verbeelding of het voorstellingsvermogen (waar een begin van bewustheid gaat spelen), het analytische verstand en de synthetische rede (hoe Woltjer deze opklimming invult volgt in → 5.6). Gewaarwordingen en intuïtieve *Anschauungsformen* krijgt of hanteert een mens (in eerste instantie) onbewust. Iemand is al bezig met het verwerken van gewaarwordingen (door ze bijvoorbeeld tot een eenheid te verbinden<sup>129</sup>) voordat hij aan bewust denken toekomt. Daarom kan Woltjer dan spreken van een onbewust denken, in onderscheid van het bewuste onderscheidende en verbindende denken.<sup>130</sup>

In de voorgaande paragraaf is de *logos* in de beperkte betekenis van het bewuste denken ruim aan de orde geweest (met het oog op de verhouding tot andere vermogens, inclusief de *logos* in bredere zin). Nu volgt Woltjers kijk op de minder bewuste dieptelagen van de menselijke ziel. Begonnen wordt bij ‘het ik’ dat een dragend centrum blijkt. Aansluitend volgt – voor zover mogelijk – een verheldering hoe Woltjer *dieper* en *lager* onderscheidt en hoe hij het hoogste (meest bewuste, helderste) *denken* van de mens een leidende rol toeschrijft, maar deze *logos* toch niet onafhankelijk acht van de onbewuste diepte van ‘het ik’.

### Het ik

Hierboven is ‘het ik’ omschreven in drie rondes: de ‘buitenkant’-*ik* is het *lichaam* dat ik kan benoemen als *ik* (‘ik ben nat’); meer innerlijk is het *ik*, het *ik-gevoel* dat als subjectieve factor *in* ieders bewustzijn meespeelt en nog innerlijker het reële *ik* dat voorafgaat aan mijn bewustzijn en zelfbewustzijn.<sup>131</sup> Dit laatste *ik* omschrijft Woltjer als ‘een reale, dat aan de verschijnselen van het bewustzijn ten grondslag ligt’. Het ik draagt het bewustzijn, ook het zelfbewustzijn. Daarom is niet het (zelf-)bewustzijn het primaire, maar het *ik*.

<sup>126</sup> IR:VRV 207

<sup>127</sup> Zie bijv. KdrV A97 (slot), uitgewerkt in A99 (*Anschauung*), 100 (*Einbildung*), 103 (*Begriff*). ▶ ‘Begriff’ functioneert, net als het *Verstand* waarvan het een product is, vaak als vertaling van *ratio*. *Vernunft* (intellectus, rede) krijgt doorgaans daarboven een plaats, met soms platoniserend dáárboven: *idealitas*.

<sup>128</sup> EdP msK 276, 277 (‘een aanschouwende voorstelling a priori’) resp. 280.

<sup>129</sup> EdP msK 254; vgl. ZdW 17–18.

<sup>130</sup> Zie → 4.3.1, noot 81.

<sup>131</sup> EdP msK 248, tsL 135; → 4.2.

‘Ik *heb* bewustzijn.’<sup>132</sup> Het ik valt niet samen met de totale inhoud van het bewustzijn of de som van bewustzijnsverschijnselen, maar ik kan mij daarvan bewust worden en mij realiseren dat die zich op een of andere manier verhouden tot mijn bewustzijn zelf (als psychische toestand):<sup>133</sup>

Ook ben ik mij bewust, dat iets is een inhoud van mijn bewustzijn, zodat mijn *bewustzijn zelf als inhoud* tot mijn *bewustzijn als toestand* in een verhouding staat, waarvan ik mij bewust ben.

In mijn zelfbewustzijn ervaar ik onder andere mijn eigen ‘geestelijke bestaan’ als een ‘voortdurend identieke eenheid’, tegenover onder meer ‘de veelheid van de dingen en in de dingen’.<sup>134</sup>

Ondanks de verenigende rol van het *ik* relateert Woltjer de eenheid van dit *ik* ook weer:<sup>135</sup>

[I]n onzen geest vinden we onophoudelijk eene veelheid van gewaarwordingen, voorstellingen en gedachten, de eene op de andere volgende, zoolang zij ons bewust zijn. En wel wordt die veelheid, om het zoo eens uit te drukken, gedragen door het ik, dat tegenover haar voor ons bewustzijn telkens één is, maar juist in dat telkens, in die opeenvolging van toestanden, ligt voor ons ik ook eene veelheid. Wij stellen ons zelve in de periode van ons kind-zijn tegenover ons zelve in den tijd, dat wij man of vrouw zijn, en spreken over ons zelve in de toekomst, wanneer we oud zullen zijn [-]. Het *absolute één* vinden we dus ook in ons zelve niet, evenmin als in de dingen buiten ons. Het bestaat alleen in onze gedachten, doch niet als eene vinding van onzen geest, maar als eene noodzakelijke gedachte [-].

Zelfs het ‘centrum van de ziel’, het ik, <sup>136</sup> kan men volgens Woltjer geen eenheid noemen in de absolute zin waarin mensen zich volgens hem noodzakelijk het idee ‘één’ voorstellen. Met unieke eenheid bedoelt hij hier mijns inziens iets waarvan niet onderscheiden exemplaren voorkomen. Zelfs voor iets unieks als het ik geldt dat niet. Ondanks continuïteit<sup>137</sup> is er toch verschil tussen mijn ik nu en mijn ik vroeger of later. Voor het ‘absolute één’ zal Woltjer verwijzen naar het ‘Goddelijke Wezen, uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn, Wiens diepte des rijkdoms beide der wijsheid en der kennis ze heeft gedacht in hunne eenheid en in het aanzijn geroepen’. Omdat hij God als Drieëinig

<sup>132</sup> EdP msK 235, tsL 128 (cursivering JW); vgl. WWb 239. ► Vgl. Van Woudenberg 2000:70–71 (*contra* Hume).

<sup>133</sup> Idem (cursivering toegevoegd). ► Vgl. Reid over *sensations* als ‘objects of reflection’ (Greco 2004:139–140).

<sup>134</sup> IR:VRV 208

<sup>135</sup> *Eenheid* 43–44 (cursivering toegevoegd).

<sup>136</sup> Zie → 4.2, noot 20 (EdP msK 248, tsL 135).

<sup>137</sup> ZW 24; vgl. EdP msK 434.



belijdt, acht hij zo het ‘mysterie der eenheid en veelheid niet opgelost’, maar wel tot de ‘diepsten grond’ teruggebracht.<sup>138</sup>

Woltjer gaat ervan uit dat meer vragen overblijven, ook wat de dieptelagen van het mens-zijn betreft, net als bij materie:<sup>139</sup>

de laatste constituenten heeft [de natuurwetenschap] niet gevonden, zij eindigt in het mysterie.

Vanuit het ‘centrum van de ziel’, het ik, kan men zich weliswaar voorstellen dat allerlei *werkingen* of functies optreden,<sup>140</sup> zoals waarneming of geheugen, maar:<sup>141</sup>

ook wanneer we van al deze functies der ziel een klaar begrip ons konden vormen, dan nog zou de vraag over blijven, hoe zij alle hun uitgang, hun wortel hebben in de ééne ziel en verband houden met ons ik-bewustzijn.

Woltjer onderscheidt het ik van het bewustzijn en dus ook van het ik-bewustzijn (een term die hij niet uitlegt, maar die ik opvat als de kern van een individueel zelfbewustzijn). Zoals hij ‘het ik’ het centrum van de ziel noemt, schrijft hij ook aan dit ik-bewustzijn een verenigende rol toe ten aanzien van de diverse ‘functies der ziel’ (‘verband’). *Hoe* functies verband houden met dit ik-bewustzijn, laat hij een vraag blijven. Al noemt hij deze vraag strikt genomen niet onoplosbaar, aansluitend zegt hij het *ondenkbaar* te achten ‘dat een subject zich zelve ooit als object, zonder rest, zou kunnen kennen’. De diepste lagen van materie en mens houden een duistere rest.

#### *Hart, gemoed, intuïtie*

Tussen het dragende *ik* en het bewustzijn onderscheidt Woltjer in de ziel een variatie van zielsfuncties of -verschijnselen in allerlei ‘graden van bewustzijn’.<sup>142</sup> Zijn onderscheidingen hier moet men niet overvragen op scherpste of systematiek, maar enkele van de vaker terugkerende termen zijn ‘hart of gemoed’<sup>143</sup> – ook los van elkaar gebruikt<sup>144</sup> – en intuïtie.<sup>145</sup> De eerste twee samen noemt Woltjer als tegenwicht tegen intellectualisme:<sup>146</sup>

[H]et hart of het gemoed [–] ligt dieper en gaat dieper dan het verstand; het is uit zijnen aard meer individueel. Uit het hart zijn de uitgangen des levens, daaruit komen de verlangens, de neigingen

<sup>138</sup> *Eenheid* 45

<sup>139</sup> WM:VRV 244; vgl. IR:VRV 213 (‘mysterie [–] blijven’).

<sup>140</sup> Zie → 4.2, noot 20 (EdP msK 248, tsL 135).

<sup>141</sup> *Int* 13

<sup>142</sup> EdP msK 289; zie → 4.3.1, bij noot 115.

<sup>143</sup> EdP msK 89, tsL 48

<sup>144</sup> Hart: o.a. EdP msK 208, 230 (‘eeuwigheid in ons hart’), tsL 113, 125; msK 275; ZW 19; enz.; gemoed: EdP msK 324, 459; WWb 245, enz.

<sup>145</sup> O.a. WWb 235, ZW 23.

<sup>146</sup> *Int* 16–17; vgl. EdP msK 323–324 (‘zekerheid’ van het gemoed tegenover de ‘gewisheid’ van het verstand).

de begeerten op. Het gemoed is niet zonder bewustzijn, maar het is minder klaar en helder dan het verstand. We kennen met het gemoed, doch meer naar het gevoel dan naar het begrip.

Omdat Woltjers spreken over het *hart* nog aandacht zal krijgen bij de kritiek van Dooyeweerd op Woltjers ideeën,<sup>147</sup> wordt nu de term *gemoed* uitgebreider besproken. Duidelijk is dat Woltjer de term *hart* in een diepere zin gebruikt en verbonden met een zekere religieuze lading: met ‘Uit het hart [–]’ citeert hij *Spreuken* 4:23.<sup>148</sup> *Gemoed* kan bij hem een soortgelijke betekenis hebben – het verwijst naar wat hij elders het ‘innerlijke wezen’ noemt, of in een adem ‘de geest of het gemoed of de ziel of het ik’.<sup>149</sup> Vanuit dit innerlijk kan opwellen wat zich naar buiten toe een weg baant; wat onder andere in het verhelderende verstand kan opkomen.

Daarnaast kan *gemoed* bij hem functioneren in dezelfde zin als *gevoel* in de algemene drieslag van verstand, wil en gevoel.<sup>150</sup> Bij dit gevoel in het algemeen tekent Woltjer aan dat hij een *ik-gevoel* onderscheidt van een veelheid van gevoelens van ‘leed, [–] droefheid en vreugde’.<sup>151</sup> Een deel van deze veelheid van gevoelens zal hij rekenen onder het hiervoor genoemde *lagere* gevoel (vooral gevoelens met lichamelijke oorzaken), een ander deel onder het ‘hogere gevoel’.<sup>152</sup> Mijn interpretatie van Woltjer is dat juist dit *hogere* gevoel sterk overlapt met het *gemoed* in de meer specifieke zin: wanneer hij het, net als het hart, aanduidt als *dieper* dan het verstand. Hij heeft voor de ‘de innerlijke diepte van het gemoed’ respect: <sup>153</sup>

Kinderen en vrouwen zijn geneigd het gemoed meer te laten werken dan het verstand en voelen dikwijls een waarheid, die het verstand niet begrijpt, erkennen een recht, dat het koele en egoïstische verstand ontkent.

Ook een vaag, niet begripsmatig of scherp omljnd bewustzijn van iets betekent voor Woltjer al een schemer, of liever een glore, een begin van *licht*, in de zin van inzicht, begrip of besef.

Binnen het gemoed vallen bij hem ook intuïtie en een algemeen menselijk besef, als vermogens.<sup>154</sup> Intuïtie (waarover zo dadelijk meer) kan meer soorten vermoedens opleveren dan iets waarvan alle of de meeste mensen een besef hebben, zoals het *bestaan* van dingen.<sup>155</sup> Wat een dergelijk algemeen menselijk besef betreft, hoe kan hij dat situeren in een gemoed dat hij juist meer *individueel* noemt dan het verstand? Dat kan omdat

<sup>147</sup> → 6.2.1, onderdeel *Logos of hart*

<sup>148</sup> Vgl. EdP msK 208 (‘ongelovig hart’), tsL 113.

<sup>149</sup> WL:VRV 46 (zie ook het slot van deze paragraaf) resp. EdP msK 459 (waar Woltjer Berkeley bespreekt).

<sup>150</sup> Int 17 (latere kritiek van Woltjer op deze indelingen daargelaten; zie → 4.3.1).

<sup>151</sup> EdP msK 237, tsL 129; vgl. msK 248, tsL 135.

<sup>152</sup> WL:VRV 23; → 4.3.1.

<sup>153</sup> EdP msK 91, tsL 49 resp. Int 17

<sup>154</sup> WWb 245 (‘gemoed, [–] een algemeen besef’) vgl. 236–237 (‘algemeen besef en intuïtie’).

<sup>155</sup> Vgl. → 3.2.1, vanaf noot 24.

het individueel uniek-zijn iemand niet zijn of haar gedeelde menselijkheid ontnemt. In het individuele, ook in het individuele gemoed, gaan algemeen-menselijke en bijzondere (individueel-specifieke) elementen samen. Daarom kan zich daarin een besef voordoen dat mensen breed zouden herkennen, terwijl dat tegelijk individuele gevoeligheden oproept. Een herkenbaar rechtvaardigheidsgevoel kan bij iemand gepaard gaan met een eigen compromisloos-scherpe reactie op onrecht.

Het gemoed functioneert bij Woltjer ook als bron van intuïties. Intuïtie kan men opvatten (Woltjer zelf geeft geen omschrijving) als een geestelijk vermogen waardoor, vanuit het onbewuste, ingevingen komen te liggen op de drempel van het bewuste denken. Van een gevoel of van intuïties kan men zich bewust *worden*, maar ze beginnen onbewust. Dat geldt ook voor een intuïtief denken, dat Woltjer onderscheidt van een reflexief, discursief (redenerend) of 'afzonderend' denken. Woltjer denkt bij intuïties aan verschillende gebieden, niet alleen het 'erkennen van een recht' of een soortgelijke morele sensitiviteit, maar ook bijvoorbeeld een aanvoelen dat iets waar is (zie het laatste citaat hierboven). Ook het aanvoelen, meer op sociaal vlak, van de stemming van een gesprekspartner had hij kunnen noemen; in elk geval spreekt hij van contact tussen leraar en leerling op het niveau van hun gemoed.<sup>156</sup> Woltjer erkent ook de rol van intuïtie in wetenschappelijke vooruitgang:<sup>157</sup>

[W]ie alleen van het discursieve denken vooruitgang van de wetenschap verwacht, handelt onredelijk, want de intuïtie heeft ook op het gebied der natuurwetenschappen hare waarde en is op psychisch gebied onmisbaar.

De manier waarop de intuïtie sturend kan zijn op wetenschappelijk gebied omschrijft Woltjer elders:<sup>158</sup>

wij zullen daarom tot het onderzoek van het eene ons meer begeven dan van het andere, naarmate we het hooger schatten in zijne betekenis.

Voor een meer begeleidend soort intuïtie die bij (natuur-)wetenschappelijke voortuitgang meespeelt, verwijst Woltjer naar Poincaré, die onder wiskundigen 'logische en intuïtieve geesten' onderscheidt.<sup>159</sup> Oplossingen, en zekerheid over de juistheid daarvan die een onderzoeker kan ervaren, bereikt deze niet altijd door strak deductief redeneren, maar ook vanuit een meer ongrijpbare 'certitude morale'. In het voorafgaande verwees Woltjer zelf al naar de '*drang* naar kennis, het *verlangen* naar het oplossen van tegenstrijdigheden, de *behoefte* aan eenheid en samenhang', die zich aan de mens opdringen vanuit

<sup>156</sup> Int 17 ('het gemoed is gestemd op het gemoed').

<sup>157</sup> WWb 240

<sup>158</sup> WL:VRV (44-)45

<sup>159</sup> WWb 240

het *gemoed* als ‘niet minder een oorspronkelijk gegeven dan het verstand, zij het ook van een andere orde.’<sup>160</sup>

Ten slotte, als een specifiek soort intuïtie noem ik nog ‘een onzeker gevoel, uit de diepte van het onbewuste *in den logos opdoemende* als flauwe herinnering uit een heerlijk verleden’.<sup>161</sup> Met deze soort intuïties doelt Woltjer niet op individueel-specifieke ingevingen, maar op wat wel *paradijsberinneringen* zijn genoemd.<sup>162</sup> Deze onbewuste sluimeringen ziet hij niet als aangeboren begrippen, opgevat als bewustzijnsinhoud (het bestaan daarvan ontkent hij juist).<sup>163</sup> Mogelijk stelt Woltjer zich voor dat de mensheid van generatie op generatie via onbewuste gemoedslagen dergelijke herinneringen overdraagt.

### *Diepte*

Dan nu de verheldering hoe Woltjer *lager* en *dieper* onderscheidt. Om het hoger en lager, zoals in de hiërarchie in → 4.3.1, met bijvoorbeeld het hogere en lagere gevoel, het meest recht te doen, ga ik ervanuit dat hij hier primair het actieve van de geest als een vorm van *vrijheid* als *hoog* plaatst boven de *noodzaak* van de (stoffelijke) natuur. Gevoel heet dan *laag* als het meer gebonden is aan het lichamelijke – opnieuw: zonder minachting van dit lichamelijke. Van belang is nu dat materie weliswaar zelf *onbewust* is, maar dat noodzakelijke werkingen en verhoudingen (wetmatigheden) toegankelijk blijken voor het menselijke bewuste denken: kenbaar. Naast deze hiërarchie tussen *denken* (*logos* in engere zin) en stof ontwaart Woltjer zowel bij het stoffelijke (of breder: natuurlijke) als bij het geestelijke (het niet-natuurlijke) een toename in raadselachtigheid wanneer men *dieper* peilt. *Dieper* wil zeggen: minder toegankelijk voor het bewuste denken. Bij materie betekent dat: dichterbij de kleinste samenstellende deeltjes of elementaire krachten. Bij de geest betekent dat: vanaf het heldere, bewuste *en via de taal met andere mensen deelbare* denken via het meer onbewuste en meer individuele naderend tot uiteindelijk ‘het ik’. De weergave van Woltjers visie op de dieptelagen tussen het bewuste denken en ‘het ik’ vraagt hier meer detail, vooral om te bepalen wat bij Woltjer nu *leidend* is: het denken of iets diepers?

Het onderscheid bewust/onbewust nuanceert Woltjer door het gradueel op te vatten. Hij citeert bijna een bladzijde lang Sigwart, die onder andere de vorming van voorstellingen schetst als een vorm van denken die *voorafgaat* aan het bewuste denken over deze voorstellingen. Woltjer concludeert:<sup>164</sup>

<sup>160</sup> WWb 239 (cursivering JW).

<sup>161</sup> WL:VRV 43 (cursivering toegevoegd); vgl. → 5.7, noot 309 en → 6.3.2, noot 284 (m.b.t. Plato).

<sup>162</sup> Bijv. door Herman Bavinck 1931:47 (= 1907:52); vgl. WL:VRV 43. ▶ Vgl. Griffioen 2003:153 (‘paradijstraditie’; Réveil, Kuypers); Popma 1948:98, 103.

<sup>163</sup> EdP msK 261 (zie → 5.6.3, noot 230).

<sup>164</sup> WOU:VRV (112–)113 (Sigwart, *Logik* I, <sup>2</sup> 1889:28); vgl. 111 (‘een groot aantal overgangen of schakels’), EdP msK 289 (‘graden van bewustzijn [–] helderder en duisterder’), *Int* 16–17 en → noot 125.

Er is dus in ons een denken, waarvan wij ons niet bewust worden, en een opzettelijk, discursorisch, bewust denken en tusschen die twee verschillende overgangen, ongeveer zoals in ons gezichtsveld dingen zijn, die wij klaar en met bewustheid zien en daaromheen dingen die wij niet niet-zien, maar toch ook niet met bewustheid onderscheiden, terwijl daarbuiten de dingen zijn, die wij inderdaad niet zien.

Deze graden van helderheid laten niet toe om een duidelijke grens te trekken tussen bewust denken en onbewuste lagen van denken. Woltjer zegt bijvoorbeeld over gewaarwordingen, om een van de bewustzijnsinhouden te noemen: zo ‘doorlopen onze gewaarwordingen van de onbewuste tot de sterkst bewuste een geheele scala.’<sup>165</sup> Blijft staan: ‘het hogere leven in de ziel’ is ‘de wereld van gedachten en ideeën’, ‘het denken’ als *verbinden*.<sup>166</sup> In het bewuste geestesleven en daarbinnen weer in het begripsmatige denken ziet Woltjer het hoogste functioneren van de mens. Bewustheid van de dingen en van zichzelf en speciaal begripsmatige helderheid vormen een ideaal dat een mens met discursief denken bereikt (al was de *logos* ooit tot een ‘rechtstreeks’ kennen van schepsels en Schepper in staat).<sup>167</sup>

Nu noemt Woltjer het denken een van de *werkingen* van de ziel, met ‘het ik’ als centrum.<sup>168</sup> Deze samenhang betekent onder andere dat het denken volgens hem niet geïsoleerd zijn eigen gang gaat of, bijvoorbeeld in wetenschappelijk activiteit, zijn ontwikkelingsrichting bepaalt.<sup>169</sup>

het subject der wetenschap niet is de rede of het verstand alleen, maar de geheele mensch, ziel en lichaam, geestelijk en stoffelijk.

Daarmee bedoelt Woltjer iets anders dan zijn overtuiging dat de menselijke *logos* geen ‘bron der waarheid’ is, maar afhankelijk blijft van ‘licht’ dat God wil schenken.<sup>170</sup> Inderdaad neemt hij aan dat God de *logos* van de mens *onderhoudt* en van licht voorziet – niet alleen ‘de volwassen, gezonde mens’ in het algemeen,<sup>171</sup> maar tot en met individuele verschillen in ‘begaafdheid’. De een is scherpzinniger dan de ander.<sup>172</sup> Maar deze universele en individuele afhankelijkheid van de menselijke *logos* sluit de eigen denkactiviteit niet uit, integendeel. En *hier* gaat het dan om de samenhang van dit denken *binnen* de mens,

<sup>165</sup> EdP msK 270

<sup>166</sup> EdPmsK 147, tsL 80; resp. msK 440 met WL:VRV 23n3.

<sup>167</sup> EdP msK 104, tsL 55 resp. WL:VRV 24, 28.

<sup>168</sup> Zie → 4.2, noot 20 (EdP msK 248, tsL 135).

<sup>169</sup> WWb 239–240; vgl. *Vrijheid* 5(‘iemand’); WL:VRV 45–46 (‘beginzelen’, ‘innerlijk wezen’, ‘diepste van ons wezen’).

<sup>170</sup> WL:VRV 46; vgl. IR:VRV 228, LieW 21, enzovoort (n.a.v. *Johannes* 1:4, 9); zie ook → noot 188 hierna.

<sup>171</sup> EdP msK 244–245, tsL 133

<sup>172</sup> WL:VRV 28–29

de ‘geheele mensch.’ Woltjer kijkt naar *binnen*, naar diepere lagen in de menselijke geest, en uiteindelijk naar ‘het ik’.

Het bewuste denken wordt volgens hem geprikkeld, gevoed vanuit deze diepere lagen in de mens, én vanuit datgene wat een mens in de omringende wereld aantreft. Daar komen innerlijke en uiterlijke gewaarwordingen vandaan,<sup>173</sup> van onbewust tot bewust (zie hierboven). De omringende wereld heeft niet alleen invloed op het bewuste denken. Dat ook, door middel van waarneming of ‘mededeeling’ door medemensen.<sup>174</sup> Vaak echter verloopt die invloed op een directe manier, als invloed op deze diepere lagen, en niet *via* het verstand. Er is bij de mens een ‘werking van de dingen en de gebeurtenissen op zijn ziel’ – en bij deze ziel denkt Woltjer hier aan ‘de wereld der aanschouwing, van het gevoel en de emotie’.<sup>175</sup> Denk aan het aanvoelen van onrecht in een situatie, en aan een diepere snaar in het gemoed van een onderwijzer, die ‘de overeenkomstige snaar’ bij een leerling laten trillen.<sup>176</sup> Wat aanvankelijk niet of minder bewust is (of blijft), heeft vervolgens invloed op het bewuste denken.

Gegeven deze onbewuste invloed op het denken, hoe kan Woltjer nu met Calvin het verstand ‘het heerschende deel (*to hegemonikon*)’ van de menselijke ziel noemen?<sup>177</sup> Woltjer tekent hier meteen bij aan: ‘in het onderscheiden van verstand en rede is hij niet helder’: Calvin laat dat aan filosofen over. Het gaat in elk geval om een leidende rol ten opzichte van de wil; van belang is dan indirect een onderscheidend verstand, maar vooral een verbindend, tot oordelen gekomen *denken*, de rede. Op deze leidende rol komt niet noodzakelijk in mindering dat deze rede (*logos* in engere zin) gevoed wordt vanuit diepere lagen van de menselijke geest, vanuit het gemoed, vanuit een algemeen besef of van intuïties waarmee men reageert op de omringende wereld. Ook uiterlijke gewaarwordingen verwerkt de rede met behoud van de eigen actieve (verhelderende of oordeel-vormende) rol.<sup>178</sup> Dat geldt ook voor innerlijke gewaarwordingen zoals die van intuïties. Al ontbreekt in de diepere geesteslagen ten opzichte van het bewuste, analyserende verstand een mate van helderheid,<sup>179</sup> uit Woltjers woorden hierboven blijkt dat hij het zinvol acht dat mensen (ook mannen!) dergelijke gewaarwordingen uit diepere lagen, zoals intuïties, serieus nemen.

Met enige voorzichtigheid omdat Woltjer zich hierover niet expliciet uitlaat, kan men opperen dat zijn mensbeeld ten opzichte van dat van Plato is verschoven. Het *hart* behoort in het platoonse schema van ‘verstand (*logos*), gemoed (*thumos*), passies (*pathos*) tot

<sup>173</sup> Zie → 5.6; vgl. EdP msK 269 (EvHartmann).

<sup>174</sup> IR:VRV 208

<sup>175</sup> BNL:VRV 155–156

<sup>176</sup> *Int* 17

<sup>177</sup> WL:VRV 22–23 (vgl. → noot 108); Calvin, *Inst* 1.15.8. Vgl. *Int* 2 (‘het verstand [–] de heerschappij’) en 6 (‘de heerschappij van het goddelijk intellect’).

<sup>178</sup> Zie → 5.6.2 (slotalineas’).

<sup>179</sup> EdP msK 289

het middendeel, de borst of inborst. Het leidende deel van de mens wordt door Plato in het hoofd gesitueerd, door Aristoteles en de Stoa in het *hart*.<sup>180</sup> Duidelijk is dat Woltjer niet de passies (wat tegenwoordig de ‘onderbuik’ heet) een leidende rol toekent – dat is juist het ‘lagere gevoel’, het ‘passieve’ dat leiding *behoeft*.<sup>181</sup> Niet het *hart* of het *gemoed*, maar dit lagere gevoel laat zich vergelijken met het *Es* dat Woltjers jongere tijdgenoten Freud of Jung onderscheiden: een duister onbewuste dat de mens beïnvloedt. Dergelijke duistere gevoelens verwacht een mens gemakkelijk met de eveneens duistere onbewuste hogere gevoelens die Woltjer aan het gemoed toeschrijft. Daar kan bijvoorbeeld ‘een goed gevoel’ huizen (zoals eerbied voor het goddelijke), ook als dat vervolgens tot onwenselijke keuzes leidt (zoals mensenoffers).<sup>182</sup>

Het *diepere* van het gemoed heeft bij Woltjer niet alleen te maken met verminderde toegankelijkheid voor het menselijke denken, maar gaat ook gepaard met een toenevend individueel karakter. Dat individuele waardeert Woltjer positief. Juist naarmate een soort hoger staat in de hiërarchie van rijken (levenloze, flora, fauna, mens) ‘krijgt het individuele meer betekenis’.<sup>183</sup> Alleen, de onbewuste, ‘verborgen diepten van ons eigen wezen’ zijn niet helder voor het onderscheidende, discursieve denken: het laat zich ‘minder gemakkelijk ontvouwen’, het ligt niet aan ‘de bovenste verlichte oppervlakte van ons geestelijk zijn’.<sup>184</sup> Nodig is vaak nader onderzoek, hier van het eigen innerlijk; reflexie. Waar dat ontbreekt gaat het instinctieve een eigen leven leiden (zoals ook bij dieren). Met zoveel woorden schrijft Woltjer dat Kuyper te veel ging speculeren op het instinctieve leven waarmee ‘de groote massa zijner volgelingen [–] zonder nader onderzoek aanneemt dat juist en goed is, wat “onze grote leider” zegt en doet’!<sup>185</sup> De onderzoekende, schiftende, oordelende rol van de rede is dus van belang om aan de keuzes van de *wil* leiding te kunnen geven. Om twee redenen. Ten eerste komen in het hart of *gemoed* goede intuïties en slechte *neigingen* gemengd voor. Ten tweede vraagt ook het *lagere* gevoel (een deel van het instinctieve), zoals gezegd, om *leiding*.

De vraag is nu: hoe *bepalend* acht Woltjer het *hart* ten opzichte van de rede, die de wil moet leiden? Een aanwijzing hierover is hoe hij over geschiedschrijving denkt: aan een ‘ongelovig hart’ schrijft hij toe dat het uitgaat van een *algemene vooruitgang* in de geschiedenis, terwijl een werkelijk doel ‘niet [is] aan te wijzen, tenzij er licht komt van

<sup>180</sup> Runia 2001:336 (n.a.v. Philo’s verwijzingen naar zowel hoofd als hart in *De Sacrificiis Abelis et Cain* 136 en *De Specialibus Legibus* 1.213). ► Philo zelf noemt het menselijk *intellect* de ‘leider van de ziel’ of van de mens (*De Opificio Mundi* 69).

<sup>181</sup> WL:VRV 22; vgl. → 4.3.1.

<sup>182</sup> EdP msK 137, tsL 74

<sup>183</sup> IR:VRV 215; vgl. 207–208.

<sup>184</sup> WeD:VT 63, *Int* 17 (vgl. 13, ‘zich zelve [–] kennen’) resp. IR:VRV 207.

<sup>185</sup> Puchinger-Scheps 1971:57; brief Woltjer aan Idenburg, 19 april 1908 (Bruijn-Puchinger 1985:125–126). ► Vgl. → 1.1, noot 35 en Bacote 2013:216–218.

buiten' – of ook zonder zo'n doel tot pessimisme vervalt.<sup>186</sup> Wanneer een christen als einddoel aanneemt 'dat God zal zijn alles in allen', vraagt dat geloof om licht van buiten (Woltjer noemt daarbij: *Gods Woord* – de bijbel), en dat verandert de beoefening van geschiedwetenschap: 'uit dat einddoel volgen enige beginselen waarnaar wij de gebeurtenissen hebben te beoordelen en te groeperen.' Mijn conclusie is dat hij aan het *hart* richtinggevend effecten op het *hoofd* toeschrijft. De *logos* in de beperkte zin van *denken* heeft niet een onbeïnvloedbare leidende positie in heel het geestelijk leven van de mens. Met deze *logos* behoort een mens leiding te geven aan zijn *wil* (aan besluiten<sup>187</sup>), maar onafhankelijk van diepere lagen is dit denken niet. (Terzijde merk ik hier op dat Woltjer de menselijke *logos* afhankelijk acht van het *licht* van de goddelijke *Logos*.<sup>188</sup> Dit licht kan de menselijke *logos* zijns inziens kennelijk voor een niet onbelangrijk deel ontleenen aan de bijbelse geschriften die dankzij de goddelijke *Logos* vorm kregen.<sup>189</sup>)

Een bevestiging van deze conclusie over invloed op het denken is bij Woltjer te vinden als hij (weliswaar niet over het hart, maar) over de ziel als geheel spreekt, en dan opmerkt:<sup>190</sup>

Het handelen is de *openbaring* van het denken. De *logos* zelf is de *openbaring* van de ziel.

Woltjer heeft het hier over de *logos* in engere zin, het denken. Dat hij het handelen daarvan een *openbaring* noemt is goed te begrijpen omdat hij dat handelen ziet als gevolg van besluiten van een *wil* waarop het denken invloed kan uitoefenen. Aan beide openbaringsstappen (van ziel naar denken, van denken naar handelen) schrijft Woltjer geen rigide, beheerst verloop toe, integendeel. Zelf tekent hij aan dat hij *openbaring* hier opvat als *phaneroosis*, 'meer spontaan gevoelde uitdrukking'.

Als het gaat om deze verhouding van *denken* en diepere geesteslagen is Woltjer zich een eigen weg aan het banen; hij kiest positie ten opzichte van eerdere vakgenoten. Dat blijkt onder andere uit de manier waarop Kuiper zich op hem beroept. Kuiper omschrijft het object van de filologie in zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* als 'het bewuste leven van den mens', en beroept zich dan op Woltjer:<sup>191</sup>

Hiermee blijven we op het spoor, waarvoor Boeckh de eerste voetstappen zette, en dat door mijn geachte ambtgenoot Dr. J. Woltjer, in zijn rectorale oratie van 1891 [WL], zooveel verder in de juiste lijn getrokken is. Stond toch bij Boeckh nog te zeer het *denken* op den voorgrond, Dr. Woltjer

<sup>186</sup> EdP msK 208, tsL 113; het 'alles in allen' is ontleend aan 1 *Korintiërs* 15:28.

<sup>187</sup> Zie → 4.2, noot 70.

<sup>188</sup> Zie hierboven bij → 4.2, noot 75 en noot 170 (WL:VRV 46).

<sup>189</sup> Zie → 2.2.1.

<sup>190</sup> EdP msK 23, tsL 12 (cursivering toegevoegd; Woltjer onderscheidt de Griekse termen *phaneroosis* en *apokalupsis*). Vgl. EdP msK 148, tsL 80–81 (hierna geciteerd in → noot 209).

<sup>191</sup> II:142 resp. 143 (cursivering en hoofdlettergebruik AK); o.a. WL:VRV 25 ('de redelijke zelfbewuste ziel'); vgl. EdP msK 21, tsL 11 ('het bewuste geestesleven').



zag terecht in, dat van het denken op den *Logos* als rede in den mensch moet teruggegaan; en het is dan ook in het door hem gelegde verband dat we in de Philologie het woord *Logos* opvatten als de aanduiding van het *bewuste* in ons leven.

Kuyper neemt van Woltjer het spreken over ‘den *Logos* als rede in den mensch’ over in onderscheid van een beperkte opvatting van de menselijke *logos* als enkel de bewuste actie van *denken*. ‘Het bewuste’ is meer dan denken. Woltjer zelf echter kan de *logos* nog ruimer opvatten dan alleen ‘het bewuste in ons leven’. Neemt hij de *logos* op z’n breedst, als de menselijke ziel in haar geheel, dan kan hij deze ziel wel typeren als ‘denkend en redelijk willend wezen’, maar dat sluit onbewuste lagen zoals het hogere gevoel niet uit.<sup>192</sup> Als Woltjer zegt dat ‘de *logos* zelf het diepste van ons wezen is’, heeft hij haar vlak daarvoor het ‘innerlijke wezen’ genoemd – een uitdrukking die hij vaker gebruikt ter aanduiding van het diepere, ondoorzichtige van mens (of materie).<sup>193</sup> Dat diepere, ondoorzichtige betreft hier niet het lagere gevoel. De uitdrukking ‘innerlijk wezen’ verwijst naar heel de menselijke geest, inclusief wat hij ‘gemoed of hart’ kan noemen.<sup>194</sup> Bij Woltjer omvat de *logos* van de mens, breed opgevat, deze onbewuste lagen, al blijft ze gericht op bewustwording, helderheid, door middel van het denken, de *logos* in engere, *eigenlijke* zin.

#### 4.4 De uitgaande *logos* van de mens

De *innerlijke* *logos*, in de brede zin van ‘de ziel zelf’, maakt deel uit van een mens als geheel, maar functioneert bovendien niet geïsoleerd ten opzichte van de omgeving van deze mens: omringende dingen, maar zeker ook medemensen. Vooral met het oog op het contact met deze medemensen is *spreken* van belang, als belangrijkste uitingsvorm van het denken: onder de *logos* verstaat Woltjer ook woorden, taal.<sup>195</sup> Daarmee is met de innerlijke *logos* een beweging naar buiten verbonden. Die *uitgaande* beweging blijft niet beperkt tot taaluitingen. De menselijke ziel noemt Woltjer immers ook een ‘redelijk wilend wezen’, en de menselijke *wil* drukt via keuzes een stempel op de omgeving (→ 4.4.2). Eerst nu echter de *logos* als het menselijk *spreken*.

<sup>192</sup> WL:VRV 24 resp. 23

<sup>193</sup> WL:VRV 46; vgl. EdP msK 464 (m.b.t. materie; en vgl. msK 269).

<sup>194</sup> Zie → 149 hierboven.

<sup>195</sup> EdP msK 100, tsL 54; WL:VRV 17 → 1.3.2, h.

#### 4.4.1 Spraak en schrift

Volgens Woltjer vindt ‘de uiting, de openbaring van het geestesleven door de taal’ plaats, dus niet alleen door handelen (zie hierboven).<sup>196</sup> Taaluitingen bestaan niet alleen uit uitwendige klanken, te bestuderen los van een spreker:<sup>197</sup>

Wie de taal tot in hare wortelen tracht na te speuren, komt voor het mysterie der ziel zelf te staan.  
[–] Als logos is de taal het afschijnsel van de ziel zelf.

Via zijn opvattingen over de innerlijke en uitgaande *logos* legt Woltjer hier een verband tussen innerlijk en taal, hier taalgebruik – zoals de muzikale aanduiding *soul* niet alleen verwijst naar een muziekstijl, maar tegelijk naar het innerlijk dat daarin expressie krijgt. Het menselijk taalvermogen ziet Woltjer als deel van Gods beeld, de Godsverwantschap waarmee de mens zich van dieren onderscheidt:<sup>198</sup>

Wat den mensch aangaat, behoort de gave der taal tot het beeld Gods in hem.

Soms drukt hij zich nog sterker uit:<sup>199</sup>

In de taal als noodwendig instrument van het bewuste denken openbaart zich *bovenal* het beeld Gods.

Met dit *bovenal* stelt Woltjer niet de taal boven het denken als het gaat om het *beeld Gods*. Was dat zijn punt, dan had hij taal niet tegelijk *instrument* van het denken genoemd.<sup>200</sup> De spits ligt hierin, dat volgens Woltjer juist in de taal, meer dan op andere manieren, zoals het hierboven genoemde *handelen*, zich het beeld-van-God-zijn *openbaart*. Het bewuste denken is van doorslaggevend belang voor het menselijk functioneren als beeld van God en net zo belangrijk is de taal om *waarneembaar* te maken dat de mens als Gods beeld functioneert. Iets openbaren, iets kenbaar maken van de Schepper, was immers een belangrijk doel van het scheppen, en zeker van het scheppen van de mens als Gods eigen *beeld*.<sup>201</sup> Als *denken* (of *ziel*) is de *logos* nu eenmaal onzichtbaar, maar in taaluitingen ervaarbaar, kenbaar. Vandaar Woltjers voorbeeld van de naamgeving van dieren: door diersoorten te benoemen *bleek* Adam, als Gods beeld, in staat tot het onderscheiden van deze soorten.<sup>202</sup> Intussen blijkt ook in het door Woltjer genoemde *handelen* van

<sup>196</sup> EdP msK 100, tsL 54

<sup>197</sup> BNL:VRV 160–161

<sup>198</sup> IR:VRV 224

<sup>199</sup> WL:VRV 41 (cursivering toegevoegd); vgl. EdP msK 23, tsL 12 (*instrument*, beter: *openbaring*).

<sup>200</sup> Vgl. EdP msK 199, tsL 108.

<sup>201</sup> Vgl. 3.3, *Scheppen door spreken* (2).

<sup>202</sup> WL:VRV 24–25; zie → 3.2.2.

een mens, hoe hij zijn innerlijke *logos* gebruikt. Ook in dit doen en laten, op basis van keuzes en besluiten blijkt hoe de mens als Gods beeld functioneert (wanneer een mens al dan niet *rechtvaardig* handelt, enzovoort – vul ik Woltjers visie hier aan).<sup>203</sup> Taal echter maakt zijn innerlijk, zijn denken, *expliciet*.

Woltjer ziet taal als ‘noodwendig instrument’ waarmee een mens zijn denken *openbaart*. ‘Spreeken en denken zijn *correlaten*’, kan hij zeggen over de uiting van de ‘inwendige rede’ – zoals hij elders zegt dat het lichaam ‘het noodzakelijke *complement* en het instrument is voor de geest’.<sup>204</sup> Met deze interpretatie lees ik in *bovenstaand* citaat dus niets over taal als noodzakelijk instrument voor het ‘bewuste denken’ *zelf*. Woltjer doet over de noodzaak van taal voor het denken wel uitspraken. Zijn visie ontwikkelt zich met toename in nuance. Wat het bewuste denken betreft (hij erkent immers ook een onbewust denken), of, zoals Woltjer breder formuleert ‘het bewuste geestesleven’ – daarover zegt hij aanvankelijk: ‘Wij denken in woorden’.<sup>205</sup> Maar als hij in een college niet veel later expliciet de vraag opwerpt ‘of de mens alleen in woorden denkt’, zegt hij: dat is ‘absoluut niet te bewijzen. *Misschien* geldt de stelling wel van het welbewuste denken’.<sup>206</sup> Jaren later relativeert hij de vraag zelf. Immers, honderd procent *bewust* denkt een mens nooit, er blijft altijd wel een ‘schakel tusschen de voorstelling of begrippen buiten het bewustzijn’; en: tussen het ‘volledig discursieve denken en het zuiver intuïtieve [denken]’ zit ‘een groot aantal overgangen of schakels’. Hij citeert dan met instemming Sigwart die ‘zoo bedachtzaam zegt, dat denken “*bijna* zonder uitzondering met hulp der taal geschiedt”’, en stelt dan: ‘Het opzettelijk en bewuste denken nu geschiedt zoo goed als altijd *zóó*, dat wij daarbij woorden gebruiken’.<sup>207</sup> Stellig is inmiddels wel zijn antwoord op de vraag “Is denken zonder woorden mogelijk?”: ‘denken zonder woorden is mogelijk’.<sup>208</sup>

Zoals taal openbarings-*instrument* is van het denken, is de gedachte zelf ook *slechts* een middel, zegt Woltjer tijdens zijn colleges over hermeneutiek:<sup>209</sup>

Het laatste doel [van een taaluiting] blijft echter altijd de gedachten kennen van hem die spreekt of schrijft, waartoe de *gedachte* slechts het middel is. Het blijft een werking van ziel op ziel.

Een dichter bijvoorbeeld geeft uiting aan zijn ziel. Als een mens poëtisch uit hoe de natuur ‘roerselen der ziel’ oproept, verbindt hij of zij in die taaluitingen deze natuurlijke buitenwereld en zijn eigen binnenwereld. Het *laatste doel* van zijn uiting blijft, aldus Woltjer:

<sup>203</sup> Zie → 4.3.2, noot 190 hierboven, en 4.2, noot 74 (‘het modale’).

<sup>204</sup> IR:VRV 224 (vgl. EdP msK 105 (‘correlatief’), tsL 56) resp. EdP msK 199, tsL 108.

<sup>205</sup> EdP msK 21, tsL 11 (1897); vgl. → 4.3.2.

<sup>206</sup> EdP msK 149, tsL 81 (cursivering toegevoegd; ca. 1898–1899).

<sup>207</sup> WOU (1908):VRV 111–112 (cursivering JW) resp. 113. ▶ JW verwijst naar Sigwarts *Logik* I, <sup>2</sup> 1889:29, waar deze ten opzichte van de 1<sup>e</sup> druk [1873:26] ‘alles [Denken]’ genuanceerd blijkt te hebben door ‘das [Denken] fast ausnahmslos’.

<sup>208</sup> WOU:VRV 109 (Woltjer verwijst naar Max Müller voor deze vraag) resp. 110.

<sup>209</sup> EdP msK 148, tsL 80–81 (1911; cursivering JW).

zichzelf, zijn *gedachten of roerselen*, aan de ander laten kennen – en daarom voor de lezer: die ander *kennen*.

Tegelijk blijkt hier dat Woltjer het ook heeft over *schriftelijke* taaluitingen – al benadrukt hij de waarde van de directe, gesproken uitingen (zoals in *levende* talen), zoals het volgende citaat over hermeneutiek op diverse manieren illustreert:<sup>210</sup>

De tusschenschakel van het *gesproken* woord wordt bij de hermeneutiek te dikwijls voorbijgezien, en toch is het noodig er acht op te geven, in 't bijzonder waar zij het in eene doode taal geschrevene wil verklaren. Wie geschriften in eene levende taal leest, interpreteert gewoonlijk, door eene levende associatie geleid, het geschrevene woord, alsof het het gesprokene ware; wie echter het geschrevene in eene doode taal leest, kan het alleen na langdurige oefening, en dan nog slechts bij benadering, als een gesproken woord opvatten; hij staat verder af van de gedachte des schrijvers. En toch[,] hoeveel meer werking doet, ook bij gebruik van eene levende taal, het goed overluid gelezen of voorgedragen woord, dan het stil gelezene.

Taal verbindt mensen onderling: primair gesproken taal, maar vervolgens ook schriftelijke uitingen. Taal bezit een mens dan ook niet individueel, maar samen met anderen: Woltjer rekent sterk met taalgemeenschappen (→ 4.5).

De verbindende werking van taal overspant zelfs eeuwen. Met *logos* kan Woltjer daarom soms niet alleen verwijzen naar de combinatie van (innerlijk) denken en (uitgaande) taal die 'samen onze *logos*' vormen.<sup>211</sup> In 'De Wetenschap van de Logos' omschrijft hij de menselijke *logos* als een bron die niet twee, maar *drie* stromen van menselijk functioneren voedt, als<sup>212</sup>

de eenheid van de menselijke geest [–] waaruit de kennis, de spraak en het historisch bewustzijn ontspringen.

Hier heeft hij als oogmerk om vanuit de menselijke *logos* aannemelijk te maken dat de vakken in de letterenfaculteit (filosofie, filologie (hier: taal- en letterkunde), geschiedwetenschap) een samenhangende eenheid vormen. Daarom verwijst hij hier met de *logos* naar de ene oorsprong van denken (kennis), van taal (spraak) en van nog een derde vermogen: historisch bewustzijn (geheugen). Dit historisch bewustzijn acht Woltjer sterk afhankelijk van taal, van talige vastlegging: 'Niets is er dat meer het verleden en het heden [–] verbindt dan de taal'.<sup>213</sup> Zoals persoonlijke ontwikkeling mogelijk is omdat de menselijke geest 'behoudt wat hij opgenomen heeft',<sup>214</sup> zo is ook historische ontwikkeling mogelijk omdat mensen dankzij vastgelegde taal en in minder duidelijke mate dankzij

<sup>210</sup> WOU:VRV 124–125 (cursivering toegevoegd).

<sup>211</sup> WL:VRV 42; vgl. → 1.3.2 (i).

<sup>212</sup> EdP msK 225, tsL 123; vgl. → 1.3.2 (j), (k).

<sup>213</sup> EdP msK 148, tsL 80

<sup>214</sup> NO:VT 33; → 4.2, noot 15.

andere blijvende artefacten, in staat zijn tot het vasthouden van een historisch bewustzijn. Speciale documenten en monumenten voeden dit historisch bewustzijn, maar ook toevallige, dat wil zeggen niet voor deze historische nalatenschap bedoelde voorwerpen of schriftelijke resten van een briefwisseling of een administratie, zoals tabletten of cilinders met spijkerschrift.<sup>215</sup>

Woltjers voorbeeld van de spijkerschriftcilinder, ten slotte, toont hoe ver de analogie zich uitstrekt, die hij ontwaart tussen de goddelijke *Logos* en de menselijke *logos*. Zoals de mens, zelfs na eeuwen, mensen van ver voor zijn tijd kan leren kennen door wat hij aan taalgerelateerde of andere objecten aantreft, zo kan de mens ook zijn Schepper leren kennen via alles wat hem aan deze Schepper of zijn ideeën herinnert. De gerichtheid op het kennen van de Schepper stempelt heel het functioneren van de mens als schepsel. Het menselijk kennen is aangelegd op de ons gedeeltelijk bekende wereld; een mens heeft het verlangen die beter te leren kennen. In deze wereld kan hij, aldus Woltjer, een *geest* ontwaren, 'met de zijne overeenstemming hebbende': niet de geest van een Babylonische koning, maar de geest, de Logos, van God zelf.<sup>216</sup> Om dat aannemelijk te maken komt Woltjer met het voorbeeld van een 'cilinder van gebakken steen met spijkerschrift'. In zijn tijd groeven archeologen in Mesopotamië dat soort cilinders op. De tekens zijn zichtbaar. Maar pas als een onderzoeker in staat is de taal te ontcijferen, ontdekt hij dat een verwante geest iets heeft genoteerd dat hij kan begrijpen. Tot op zekere hoogte leert hij een geest uit het verleden kennen die met de zijne overeenstemt: die van de schrijver of diens opdrachtgever. Toegepast op de geschapen werkelijkheid: de tekens op de cilinder zijn de dingen van deze wereld. De oorspronkelijke auteur van deze ideeën is hier niet een mens, maar de goddelijke Schepper. Toch heeft Woltjer het over een verwante geest. Hij ziet immers de mens als beeld van God, en de menselijke *logos* (zij het op een schepselmatige manier) verwant aan de goddelijke *Logos*. Deze Logos heeft allerlei dingen bedacht (als *ideeën*) en deze gerealiseerd, uitgedrukt (als *tekens*), inclusief de mens die deze dingen dan aantreft en wil leren kennen.

#### 4.4.2 Redelijk willen

De uitgaande *logos* van de mens omvat niet alleen zijn spreken. Het uitgaande karakter van de mens omvat immers meer dan alleen het via spraak of schrift delen van 'roerselen der ziel', gedachten of kennis, dat hiervoor ter sprake kwam. Het menselijk *willen* leidt tot vele vormen van handelen. Ook dieren vertonen activiteiten. Maar de mens bezit een specifieke, met 'licht der kennis' verbonden vorm van leven. Bij de mens staat het

<sup>215</sup> EdP msK 20, tsL 11 ('schriftelijke voortbrengselen'; OvK:VRV 48; vgl. IR:VRV 217 ('cilinder'; zie bijvoorbeeld, op de omslag, een cilinder van Nebukadnessar II); zie ook → 4.5, bij noten 251 en 264, en 5.3, bij noot 81.

<sup>216</sup> LieW 5 resp. IR:VRV 217–218; zie → 3.5.1 (b) en 5.3.

willen en handelen daarom niet los van de menselijke *logos*: het is een *redelijke* wil<sup>217</sup> – hoewel deze wil zich bij mensen toch *tegenover* de rede kan manifesteren. Dat als een belangrijk verschil met God, bij wie, aldus Woltjer, ‘wil en raad niet tegenover elkaar’ staan. Desondanks maakt hij hier onderscheid tussen Gods raad (Logos) en zijn wil, hoe sterk hij ze ook verbonden acht.<sup>218</sup> Ook bij de mens blijft hij bij het onderscheid van *logos* en wil: nooit identificeert hij de menselijke wil met de uitgaande *logos*.

Waarom hier dan toch aandacht voor het menselijke willen (net als in → 3.4 voor het goddelijke willen)? Omdat Woltjer de *innerlijke* menselijke *logos* breed kan opvatten: de ziel als geheel, ‘een denkend en redelijk *willend* wezen’. Aan deze *logos* ontspringt dus ook het willen: idealiter wordt het willen bij keuzes en besluiten geleid door het *denken*, de *logos* in engere zin.<sup>219</sup> Op grond van dit denken kan Woltjer de goddelijke *Logos* of de menselijke *logos* redelijk noemen – ook de menselijke *logos* in de breedste zin: de ziel als geheel. Het aan deze *logos* ontspringende willen deelt in deze redelijkheid. Net zo min als het denken zelf maakt Woltjer de typering *redelijk* daarbij los van de persoonlijke aard of ‘het ik’ (het *Ik*<sup>220</sup>) van een mens of God.<sup>221</sup> In het kader van Woltjers logosfilosofie ga ik in deze paragraaf nu vooral na hoe Woltjer deze *redelijkheid* opvat, zodat aan het slot verwoord kan worden hoe hij het *willen* met de (uitgaande) *logos* verbindt.

## EXCURS – REDELIJKHEID

Dat *redelijk* naar meer verwijst dan alleen het *denken* blijkt onder andere in een compacte passage over de gegrondheid van ‘diepste overtuigingen’, aan het slot van ‘De Wetenschap van de Logos’. Ik ga Woltjers gedachtegang na en haal daaruit ten slotte naar voren hoe hij zich op een vorm van redelijkheid beroept. Dat blijkt niet alleen van belang met het oog op het *willen*, maar voor Woltjers mensvisie als geheel. In de passage beantwoordt Woltjer de vraag: hoe kan een ‘diepste overtuiging’ (*beginsel, principium*) nu *redelijk* zijn, wanneer voorafgaande argumentatie ontbreekt die de waarheid ervan *bewijst* (immers, anders was het niet het *diepste*, geen begin-sel)? Woltjer staft deze redelijkheid als volgt:<sup>222</sup>

Alleen zijn vruchtbaarheid, zijn voldoen aan de diepste behoefte van uw innerlijk wezen, de noodzakelijkheid voortvloeiende uit de onmogelijkheid van het tegendeel, dat zijn de gronden, waarop onze diepste overtuigingen rusten, [–] en die gronden zijn *redelijk*, omdat de *logos* zelf het diepste van ons wezen is, en, hoe ook verduisterd en verminkt, het beeld van den eeuwigen Logos, den grond van alle eindig bestaan.

<sup>217</sup> Zie → 4.2, noot 205 (WL:VRV 22) resp. WL:VRV 24 (‘redelijk willend’; zie hierna).

<sup>218</sup> Zie → 3.4 (c), noot 205 (EdP msK 273); vgl. slot van (c): *bedding*.

<sup>219</sup> Zie → 4.3.1 (WL:VRV 23) en 4.3.2.

<sup>220</sup> Vgl. IR:VRV 189; EdP msK 282, 435 (‘Ik zal zijn, die Ik zijn zal’; *Exodus* 3:14).

<sup>221</sup> IR:VRV (215–)216 (individuele’); WM:VRV 249 (‘de geest [–] individueel’); vgl. → 4.3.2.

<sup>222</sup> WL:VRV 45–46; vgl. → 5.2 (en Aristoteles, *Analytica Posteriora* 72b; zie bijv. 1993:5).

In drie stappen wil Woltjer hier aannemelijk maken dat de diepste overtuigingen of principes die hij met zijn geestverwanten aan de VU deelt, redelijk zijn. Daarbij vraagt de derde stap een interpretatie hoe hij de door hem genoemde criteria precies wil toepassen op de bedoelde overtuigingen.

- a. Hij noemt *gronden* (criteria) waaraan beginselen of principes moeten voldoen, willen ze geen willekeurige aannames zijn, maar ergens op (be-)rusten;
- b. hij maakt aannemelijk dat deze *gronden* zelf *redelijk* zijn; en
- c. hij eist, zo interpreteer ik zijn woorden hier, dat een principe voldoet aan tenminste één van de *gronden* (criteria) en niet strijdt met één van de andere.

Ad a: Woltjer noemt drie *gronden* of criteria. Als eerste noemt hij de *vruchtbaarheid* van een beginsel ‘op het terrein der wetenschappen’, om ze daar ‘toe te passen en uit te werken.’<sup>223</sup> Aan het causaliteitsprincipe bijvoorbeeld, kan men, zo volgt hij een beschouwing van G. Heymans, *verwachtingen* ontleen die door latere ervaringen geregeld bevestigd worden, zodat dit principe, zelfs ondanks theoretische bezwaren die het verzwakken, hem toch weer ‘als een welgegrond geloof voorkomt.’<sup>224</sup> Dankzij zo’n beginsel weten wij mensen kennis te verwerven die ‘ons in staat stelt, in vele gevallen althans, vooruit te bepalen wat geschieden zal [–], een evident bewijs voor de reële waarde daarvan’ – van deze kennis dus, en daarom, valt te concluderen, van zo’n beginsel dat van invloed is geweest op het verkrijgen van die kennis.<sup>225</sup>

Wat de tweede grond betreft: een gegrond beginsel sluit aan bij diepe menselijke *behoeften*, zoals ‘het *verlangen* naar het oplossen van tegenstrijdigheden, de behoefte aan eenheid en samenhang’. Dankzij ‘samenhang in ons weten’ kan men van *wetenschap* spreken.<sup>226</sup> Uit behoefte aan eenheid brengen mensen de resultaten van de onderscheiden wetenschappen graag bij elkaar, met hun uitgangspunten, beginselen of de aannames die deze resultaten nu eenmaal beïnvloeden, tot een ‘alles omvattende wereldbeschouwing’<sup>227</sup> – en van zo’n wereldbeschouwing verwacht Woltjer eveneens dat deze *zekerheid* geeft (een menselijke behoefte), of hij stelt zo’n wereldbeschouwing juist in gebreke: zo’n wereldbeschouwing of de verwoording daarvan in een filosofisch stelsel ‘antwoordt niet op vragen die zich *altijd weer* bij ons opdringen.’<sup>228</sup>

De derde grond, ten slotte, ligt op het vlak van de *noodzakelijkheid* voor ons (logische) bewustzijn. Wanneer men van een gegrond beginsel het tegendeel neemt, leidt dat tot

<sup>223</sup> WL:VRV 1

<sup>224</sup> EdP msK 337(–338); vgl. Hertz in → 5.3, noot 61.

<sup>225</sup> WWb 247; vgl. ZW 33 (‘reële waarde onzer begrippen’); IR:VRV 210. ▶ Vgl. Jaeger 2012:57 (‘fruitfulness’ van het onderscheid tussen Schepper en schepping).

<sup>226</sup> WWb 239–240 (cursivering = spatiëring JW).

<sup>227</sup> WWb 240; vgl. → 5.5.

<sup>228</sup> EdP msK 335 (cursivering toegevoegd).

een *onmogelijkheid*. Oordelen die voldoen aan dit geldigheids criterium zijn wel identiteitszinnen, *principes primitifs* (Leibniz) of analytische oordelen (Kant) genoemd. Kant geeft als voorbeeld ‘Jeder Körper ist ausgedehnt’.<sup>229</sup> (Hoewel volgens Kant analytische oordelen altijd *a priori* zijn, kunnen de *begrippen* ervan wel *a posteriori*, dus empirisch, bij de kenner bekend zijn geraakt.) Een niet-ruimtelijk lichaam bestaat niet. Dat is niet alleen een kwestie van definitie, maar ook van het realiteitsgehalte van de gedefinieerde begrippen. Woltjer zelf noemt elders een andersoortig voorbeeld van iets wat vanwege deze onmogelijkheid van het tegendeel ‘noodzakelijkerwijze voor ons bewustzijn zo *moet* wezen’: ‘dat de tijd onophoudelijk voortgaat, dat een zelfde tijdstip nooit terugkeert, omdat het tegendeel voor ons onmogelijk is. Dat noodzakelijke echter leert de ervaring ons niet, kan ze ons niet leren.’<sup>230</sup>

Ad b. Uit het vervolg van het citaat wordt duidelijk dat Woltjer deze drie gronden als *redelijk* beschouwt met een beroep op de *logos*: blijkbaar beschouwt hij deze *logos*, hoe breed of diep ook opgevat, als *redelijk* – gekenmerkt als deze immers is door een *denken*. Hij bedoelt hier de *menselijke logos*, ‘het diepste van ons wezen’, weliswaar ‘verduisterd en verminkt’, maar hoe dan ook blijvend het beeld van de door Woltjer hiermee impliciet eveneens als redelijk aangeduide *goddelijke Logos*. In plaats van ‘innerlijk wezen’ spreekt hij in een met dit citaat parallele passage van *gemoed*, onderscheiden van het *verstand*.<sup>231</sup>

Wie in de wetenschap niet rekenen wil [–] met de eischen van het gemoed, handelt onredelijk.

Het meest onmiddellijk blijkt de *redelijkheid* van het tweede criterium (sluit een overtuiging aan bij de diepste menselijke behoeften?). Het diepst menselijke *is* volgens Woltjer immers de redelijke *logos* van de mens. Met het eerste en het derde criterium (de vruchtbaarheid van een principe en de onmogelijkheid van het tegendeel) eist Woltjer van een overtuiging dat hij er kennis over deze wereld mee kan opbouwen, en dat het tegendeel onmogelijk is, gegeven de wereld zoals deze nu eenmaal is. Welnu, wanneer ‘geheel de schepping en al haar verhoudingen [–] door het eeuwige Woord, de Logos, zijn gedacht’,<sup>232</sup> de Logos die Woltjer hierboven de ‘grond van alle eindig bestaan’ noemt, dan kan hij ook dit eerste en derde criterium als redelijk aanmerken.

Ad c. De waarheid van een beginsel mag dan per definitie niet bewijsbaar zijn, Woltjer gaat wel ervan uit dat ze ergens op *rusten*. Wat bedoelt hij daarmee? De drie *gronden* die hij heeft genoemd fungeren bij hem als criteria om dergelijke beginselen of overtuigingen te toetsen – overtuigingen die dus niet zelfevident zijn of correcte deducties uit andere overtuigingen. Neem de zojuist (ad a; bij de tweede grond) genoemde uitgangspunten

<sup>229</sup> Leibniz *Monadologie* 35 (“l’opposition contient une contradiction expresse”; 2008:28–29); Kant *Prol-Met*, §2, b (267) 1976:15 (“kann [–] ohne Widerspruch nicht verneint werden”).

<sup>230</sup> EdP msK 277

<sup>231</sup> WWb 239; vgl. *Int* 17.

<sup>232</sup> ZW 33; vgl. → 3.5.1 en 5.3.



of aannames van ‘exacte wetenschap’ over het *bestaan* van allerlei dingen. Deze aannames rekent hij niet tot overtuigingen die ‘onmiddellijk [zijn] gegeven voor het bewustzijn’ of die ‘een logische grond’ hebben.<sup>233</sup> Waarom neemt ‘de exacte wetenschap’ dan toch de geldigheid of waarheid van dergelijke uitgangspunten aan? Omdat ze, zo pas ik Woltjers eigen woorden toe, *rusten* op genoemde drie *gronden*. Dat wil zeggen: ze voldoen aan deze drie criteria.

Hoe streng is dit ‘voldoen aan’? Woltjer noemt immers *drie*, en ook nogal ongelijksoortige criteria. Het is niet aannemelijk dat volgens hem elk geground beginsel aan *alle* drie criteria moet voldoen. Niet alle ‘diepste overtuigingen’ bevredigen immers ons diepste innerlijk (neem de tijd die zich niet herhaalt: onder andere kinderen vinden herhaling juist heerlijk). Acht hij dan voldoende dat een beginsel aan slechts een van de *gronden* voldoet? Die minimale eis kan niet de enige zijn. Aanvullend is de eis: een beginsel dat aan een criterium voldoet, mag tegelijk niet strijdig zijn met een van de andere criteria. Een ontkenning van de vrije wil zou hij kunnen verwerpen als strijdig met het tweede criterium, hoe vruchtbaar iemand deze opvatting ook gebruikt om determinerende oorzaken te vinden voor allerlei menselijk gedrag. Strijdigheid van een beginsel met het derde criterium komt aan het licht als het tegendeel ervan ook mogelijk blijkt (zoals: alle materie is *beweeglijk*<sup>234</sup>). Strijdigheid met het vruchtbaarheids criterium blijkt uit de moeizaamheid om het beginsel zinvol theoretisch in te zetten. Deze positieve en negatieve eis samen geven bepaalde beginselen plausibiliteit boven andere grondovertuigingen: die zijn volgens deze beoordelingsprocedure onredelijk, of in elk geval meer dubieus.

Dan de redelijkheid zelf, het slot van het citaat: de *gronden* noemt Woltjer *redelijk*

omdat de *logos* zelf het diepste van ons wezen is, en, hoe ook verduisterd en verminkt, het beeld van den eeuwigen Logos, den grond van alle eindig bestaan.

Wat verstaat hij onder redelijkheid? Woltjer wijst hier op een fundamentele redelijkheid die door alle drie criteria gedeeld wordt. Niet zonder reden brengt Woltjer hier een verdieping aan door de *goddelijke Logos* ter sprake te brengen. Het menselijk *denken* – de *logos* in engere zin – heeft hij ‘de hoogste functie van het kenvermogen’ genoemd en ook dat kenvermogen draait niet alleen om de geschapen wereld: de *logos* van de mens is ‘voor hem een orgaan, waarmee hij het schepsel zoowel als den Schepper [–] kon kennen.’<sup>235</sup>

De mogelijkheid van kennis van de geschapen wereld steunt volgens Woltjer op het gegeven dat enerzijds de menselijke *logos* als beeld van de goddelijke *Logos* een op *kennen* gericht denkvermogen is en dat anderzijds deze goddelijke *Logos* oorsprong en grond is van dat bestaan (het bedacht, schiep en draagt). Bij mensen blijkt deze gerichtheid onder andere uit een diepe behoefte om de wereld te kennen (een behoefte die hij verklaart

<sup>233</sup> EdP msK 341 (cursivering toegevoegd); vgl. het (ad a) daarboven geciteerde EdP msK 337(–338).

<sup>234</sup> N.a.v. EdP msK 370.

<sup>235</sup> WL:VRV 23 resp. 24.

uit een ingeschapen gerichtheid – in principe en uiteindelijk – op de Schepper zelf).<sup>236</sup> Met het eerste criterium, de *vruchtbaarheid*; doelde Woltjer op (de uitbreiding van) dit kennen. De behoefte aan kennis gaat gepaard met de behoefte aan helderheid,<sup>237</sup> aan consistentie en aan samenhangende kennis: behoeften van het innerlijk wezen van de mens (zijn *logos*), waarop het tweede criterium doelt. Het laatste criterium doet weer een beroep op wat past bij deze wereld zelf, de wereld-met-de-*Logos*-als-grond, omdat het beginselen uitsluit die in deze wereld onmogelijk zijn.

Heel dit functioneren van de menselijke logos in de wereld kan Woltjer *redelijk* noemen omdat hij uitgaat van de goddelijke *Logos* die mens en wereld bedacht: uiteindelijk staat God zelf met zijn rede hier garant. Deze (goddelijke) redelijkheid kan men goed opvatten als betrouwbaarheid, die leidt tot consistentie in uitingen (spreken en handelen). Woltjers nadruk op *behoefte* aan kennis herinnert aan Aristoteles' *desire to understand*.<sup>238</sup> Bij Woltjer echter gaat het kennen verder dan 'to understand': uiteindelijk is de mens er vanwege zijn *logos* op uit de Schepper zelf te kennen.



In de compacte passage waar deze excurs om draait, komen ten minste de volgende gedachten bij elkaar:

- de redelijke *logos*-in-engere-zin (denken) stempelt de *logos* in de brede zin de ziel als geheel, het innerlijk van de mens, tot en met het diepste van zijn hart; deze brede en diepe menselijke *logos* is beeld van de *Logos* van God;
- de geschapen wereld vindt eveneens haar oorsprong in de goddelijke *Logos*;
- mensen kennen een diep-menselijke behoefte aan redelijkheid;
- de mogelijkheid bestaat om die behoefte te vervullen: (i) met de hier genoemde *gronden* en daarop rustende *beginselen* die passen bij zowel de menselijke *logos* als bij een door goddelijke *Logos* gedragen wereld; en (ii) door die wereld, en God zelf, vervolgens te leren kennen.

Het belang van de weergegeven gedachtegang zit in de volgende conclusies ten aanzien van Woltjers opvatting van redelijkheid; in deze conclusies klinken ook gegevens uit → 4.2 en 4.3 mee:

i) Naast het belang van het (verbindende) *denken* erkent Woltjer ook diep-menselijke *behoeften*. Een daarvan is die aan *redelijkheid*, een eigenschap die God en mensen kenmerkt in onderscheid tot dieren en nog lagere schepselen, en die samengaat met een persoonlijk zijn en een optreden als *ik* (*Ik*).

<sup>236</sup> LieW 5; vgl. IR:VRV 219 ('mystieke trekking der liefde') en → 5.3.

<sup>237</sup> WL:VRV 27

<sup>238</sup> Lear 1988.

ii) Met redelijkheid verwijst Woltjer in elk geval naar *denken* binnen de goddelijke *Logos* of binnen de menselijk *logos*. Bij mensen treden, aldus Woltjer, diverse vormen van denken gezamenlijk op. Het hier bedoelde denken is niet in de eerste plaats analyserend (afzonderend), maar *verbindend*, en op grond van de gelijkenis met een goddelijk denken meer *intuïtief* dan discursief of argumentatief. Met de *verbindende* aard van de rede hangen coherentie en consistentie van denkinhoud samen. Daarom vertoont Woltjers begrip redelijkheid, zowel met betrekking tot God als tot mensen, inhoudelijk grote overeenkomst (overlap) met het begrip *betrouwbaarheid*, tegenover willekeur.

Het *willen* dat tot doen of laten leidt, is volgens Woltjer in zijn 'hoogste functie', het besluit, afhankelijk van het (tot kennisoordelen gekomen) *denken*, de *logos* in engere zin. Het *willen* is tegelijk een functie binnen de menselijke ziel als geheel, de *logos* in brede zin. Betrouwbaarheid van denken leidt tot consistentie in spreken en in handelen, in woorden en in besluiten-en-daden. Op deze manier kan Woltjer het redelijke willen, naast het spreken, opvatten als deel van de uitgaande menselijke *logos*.

#### 4.5 De menselijke logos: individu, volk, mensheid

In de voorgaande paragrafen over Woltjers mensleer werd bij de menselijke *logos* doorgaans gedacht aan de individuele mens. Dat gaat terug op Woltjer zelf: die heeft bijvoorbeeld oog voor individuele verschillen in begaafdheid.<sup>239</sup> Tegelijk ziet hij de individuele mens ingebed in grotere menselijke eenheden. Ook de *logos* speelt daarbij een verbindende rol. Hij heeft het over de *geest* of de *logos* van volken of van de mensheid als geheel.<sup>240</sup> Hierna komen eerst deze bovenindividuele menselijke eenheden ter sprake: hoe stelt Woltjer zich daarvan een *geest* voor? Afsluitend wordt op de geestelijke *ontwikkeling* van de mensheid, speciaal die van cultuur en talen, nog apart ingegaan: het hoofdstuk hierna geeft een weergave van Woltjers kenleer, en aan het slot daarvan (→ 5.8) komt dit thema van geestelijke *ontwikkeling* opnieuw ter sprake – dan specifiek met het oog op de wetenschap. De huidige paragraaf functioneert – onder andere – als voorbereiding op dat slot.

Op de gehele mensheid, precieser: de zich door de eeuwen heen ontwikkelende mensheid, past Woltjer de vergelijking met een boom toe,<sup>241</sup> waarvan de stam uiteengaat in hoofd- en zijtakken: de mensheid bestaat uit rassen en volken. Deze vormen echelons tussen het individu en de mensheid, echelons via welke het individu deel uitmaakt van de door de tijd heen groeiende mensheidsboom. Eeuwenlang hebben ook de rassen en

<sup>239</sup> Vgl. WL:VRV 29 ('bijzondere gaven'), 42 ('bijzondere werkingen van den Logos op de individuen onderscheiden').

<sup>240</sup> IR:VRV 204 ('het subjectieve generisch [-] de menscheid').

<sup>241</sup> TuW 12; EdP msK 21, tsL 11-12; msK 197, tsL 107 ('stam der mensheid').

volken zich ontwikkeld. De wortel van deze boom is God zelf. Zover kan onderzoek echter niet terugreiken, stelt Woltjer, met behulp van dezelfde boommetafoor:<sup>242</sup>

[D]en wortel (God) kan ik niet onderzoeken, want het zou dan gaan als met een boom, die, wanneer men de wortel ontbloot, doodgaat. Men kan alleen de wortel onderzoeken van een dode boom[.]

Vanwege Woltjers uitgaan van deze transcendente oorsprong, *God*, zou men zijn visie op de eenheid van de mensheid mystiek kunnen noemen, in die zin dat deze dan betrekking heeft op ‘een werkelijkheidsgebied’ dat ‘zich onttrekt aan de objectiverende blik van de ratio’.<sup>243</sup> Dat geldt dan echter specifiek de *oorsprong* van deze eenheid.<sup>244</sup> Over deze goddelijke oorsprong van de menselijke eenheid spreekt Woltjer vooral op grond van *Genesis* 1. Eveneens op grond daarvan neemt hij één historisch eerste menselijk echtpaar (Adam en Eva) aan: aan dit paar ontleent de mensheid de lichamelijke afstamming en het gevormd-zijn als Gods beeld. Vandaar<sup>245</sup>

de eenheid van het menselijk geslacht. Uit éénen bloede is het geschapen, naar één beeld geformeerd; in wezen één is de ziel, de geest der mensen; één licht verlicht hen. Geen spraak en geen taal vermag die eenheid te niet te doen.

Zodra Woltjer het echter heeft over de eenheid van deze mensheid zelf, over ‘het organisme van het menselijk geslacht’,<sup>246</sup> heeft hij het ook over wetenschappelijk te onderzoeken processen:<sup>247</sup>

de eenheid van de mensheid [is] voor [de wetenschap] niet alleen een postulaat [–], maar ook langs verschillende wegen bewezen waarheid [–].

Wat nu de menselijke geest, de *logos*, betreft, is al ter sprake gekomen dat deze een bijzonder vermogen heeft tot het vasthouden en doorgeven van geestelijke zaken, zoals kennis.<sup>248</sup> Bij de geestelijke verbondenheid, zeker door de geschiedenis heen, maar ook tussen tijdgenoten acht Woltjer taalgebruik cruciaal, al kent hij andere vormen van intermenselijk contact.<sup>249</sup> Tussen tijdgenoten zijn directe vormen van contact mogelijk, dus maximaal tussen twee tot vier opeenvolgende generaties, maar valt dat weg, dan blijft nog

<sup>242</sup> EdP msK 21, tsL 11–12. ► Vgl. Dooyeweerd over de *wortel* van de mensheid; Vollenhoven over het pre-functionele ambt van Adam resp. Christus (*Isagogè*, ed. Tol 2010, §118B).

<sup>243</sup> Waayman 2000:355

<sup>244</sup> → 3.3.

<sup>245</sup> WOU:VRV 124 (met een verwijzing naar *Job* 32:8 bij *geest*); vgl. (voor ‘eenen bloede’) IR:VRV 224; ZW 32; WL:VRV 38; EdP msK 294.

<sup>246</sup> EdP msK 21, tsL 11

<sup>247</sup> EdP msK 198, tsL 107–108 (met verwijzing naar o.a. Rätzl [*Völkerkunde*, 1894]).

<sup>248</sup> Zie in → 4.3.1, bij noot 106.

<sup>249</sup> Zie in → 4.4.1, noot 215 (en via *gemoed*: → 4.3.2, bij noot 176).

steeds de verticale doorwerking over. Er is immers naast lichamelijke afstamming ook een geestelijke continuïteit: volgende generaties kunnen op de geestelijke verworvenheden van vorige generaties verder bouwen.<sup>250</sup> Woltjer denkt dan aan schriftelijke bronnen en andere artefacten (zoals monumenten), maar ook aan disposities, 'eigenaardigheden door de gewoonte, gebruiken, opvoeding enz. ontstaan', die overerven.<sup>251</sup> Deze *eigenaardigheden* ontstaan in eerste instantie waar mensen (horizontaal) samenleven: daardoor vormen ze een gemeenschappelijkheid, een eenheid van ziel; in hun gezamenlijkheid blijkt er meer horizontale samenhang te ontstaan dan enkel

dat de geest van de eene individu werkt op die van de andere, want er is wat men noemt een gemeenschappelijke ziel.

Woltjer doelt hier op een vorm van gemeenschappelijkheid die meer dan twee individuen delen. Wat een *volk* betreft beschouwt Woltjer zo'n 'gemeenschappelijke ziel' als typisch object voor *Völkerpsychologie*: dit (wetenschappelijk) te bestuderen object omvat de *eigenaardigheden* die een *volkskarakter* of *volksgeest* kenmerken en die overerven, al kunnen ze in de loop der tijd aan verandering onderhevig zijn. Woltjer voegt 'wat men noemt' toe, voordat hij over zo'n *ziel* spreekt: dat zie ik als aanwijzing dat hij niet denkt aan een mysterieuze ziel als (a.h.w. numeriek onderscheiden) extra entiteit (*boven*, bij een volk, het totaal van alle volksgenoten samen). Ook elders, zoals met betrekking tot de mensheid als geheel, geeft Woltjer geen reden om zoiets aan te nemen.

Niettemin ziet hij de verzameling eigenaardigheden van een volk als een reëel bestaand verschijnsel. Deze doen zich dan voor bij de volksgenoten zelf en ontstaan door het genoemde *horizontale* contact tussen hen temidden van onder andere de specifieke levensomstandigheden van een volk. En zoals individuen lichamen meedragen wat vanuit hun ouders *verticaal* overerft (zie de excurs *Psycho-creatianisme* hierna), zo erven ze op een bepaalde manier ook deze eigenaardigheden en geven die weer door aan volgende generaties. Die bepaalde manier verloopt echter *horizontaal*, zij het mogelijk onbewust: bij de gemeenschappelijkheid van ziel ging het immers om meer dan alle bewuste communicatie tussen individuele volksgenoten. Daarbij beïnvloedt ('beheerscht', zegt Woltjer) de volksgeest net zo zeer individuen in hun ontwikkeling,<sup>252</sup> als dat deze volksgeest via (spreken, doen en laten van) de individuele volksgenoten ook weer verder doorgegeven wordt.

<sup>250</sup> ZW (31-)32

<sup>251</sup> EdP msK 201, tsL 109; ook voor het volgende citaat. Vgl. msK 20, tsL 11; OvK:VRV 48.

<sup>252</sup> *Herodes* 32 ('de geest van het volk, die de individuen beheerscht'; zie voor nuance het slot van excurs *Psycho-creatianisme*).

## EXCURS – PSYCHO-CREATIANISME

Een complicatie hier is de manier waarop Woltjer organische, continuïteit benadrukkende beeldspraak (takken = volken; boom = mensheid), combineert met een vorm van psycho-creatianisme, dat staat voor discontinue toevoegingen van zielen door God. Psycho-creatianisme (niet: *creationisme*) is de visie dat elke individuele menselijke ziel apart door God wordt toegekend aan een menselijk embryo; volgens Woltjer (en Thomas) zodra de lichamelijke condities daarvoor toereikend zijn.<sup>253</sup> Deze visie staat tegenover het *traducianisme* dat ervan uitgaat dat een kind zowel lichaam als ziel erft van de ouders. Psycho-creatianisme roept vragen op: ligt de organische continuïteit niet hoofdzakelijk in de lichamelijke afstamming van de mensheid; ‘nieuwe’ zielen worden immers steeds toegevoegd? En:<sup>254</sup> schept God ‘verdorven zielen’, of ruikt het kwaad vanuit het lichamelijke bestaan op? Wat doet de ‘toegevoegde’ ziel met het al bij het menselijk lichaam behorende (sensitieve) leven?

Het belang van deze excurs ligt niet alleen in de herinnering aan dergelijke vragen die Woltjers (en Thomas’) positie oproept, maar binnen deze paragraaf ook in de implicaties van het psycho-creatianisme voor de wisselwerking van individu en de meeromvattende geest van volk of mensheid. Immers, al kan Woltjer spreken over (aangeboren) denkvormen (niet: bewustzijnsinhouden) van een ziel,<sup>255</sup> vanaf de vereniging met het lichaam zal iemand, inclusief zijn ziel, verder gevormd worden onder invloed van de bestaande stoffelijke en geestelijke omgeving. Andersom begint ook het nieuw gevormde individu deze omgeving te beïnvloeden. Niet alleen de stoffelijke, maar ook de geestelijke omgeving vertoont daarbij al een bepaalde stand van zaken, zoals een bepaalde morele, artistieke of wetenschappelijke stijl en stand van zaken. Ondanks de eigenheid van de nieuwe ziel kan Woltjer daarom aannemen dat deze opgenomen wordt in de doorgaande ontwikkeling van deze geestelijke omgeving, zoals die van een volk, waarbij hij de eigen geestelijke bijdrage van het individu aan deze omgeving erkent.

Wat men ook van Woltjers keus voor psycho-creatianisme denkt, hij erkent en verdedigt op deze manier het onherleidbaar individuele van ieder mens. Niemand wordt *volledig* ‘beheerscht’, *volledig bepaald* door een volksgeest, en niemand is enkel een afgeleide van iets algemeen of universeels, hoeveel belang Woltjer ook hecht aan het algemene.<sup>256</sup>



<sup>253</sup> IR:VRV 216 (‘voor vereniging geschikt’); zie ook → 6.2.1, vanaf noot 132. ▶ Vgl. Dooyeweerd 1939:201; 2013:396–397 (RSP II.vii.E.u = 1946:25–26); Bremmer 1961:229–230 (m.b.t. Bavinck; *contra* Daubantons traducianisme); De Graaf 1940:63–64; Moreland, Rae 2000:220–223.

<sup>254</sup> ▶ Vgl. Dooyeweerd 1939:202.

<sup>255</sup> EdP msK 261

<sup>256</sup> Tegenover *Herodes* 32 (‘beheerscht’), aangehaald in de alinea boven deze excurs. ▶ Vgl. Vollenhoven, *WW* 441–442, lemma JWoltjer.

Volken verschillen onderling niet alleen in taal, maar ook in cultuur. Verschillen in culturen beschouwt Woltjer als uitingen van verschillen in *volksgeest*,<sup>257</sup>

een gemeenschappelijk type van den geest binnen de grenzen van een bepaald volk, een type dat zijn eigenaardigheid heeft gekregen door gemeenschappelijke afstamming, door het leven onder gelijke omstandigheden van bodem, klimaat en daaruit voortvloeiend bedrijf, verkeer en levensvorm,

en het bestuderen van die uitingen en hun onderlinge verschillen is een manier waarop wij van een volk het *volkskarakter* kunnen leren kennen.<sup>258</sup> Zoals men taalverschillen in kaart kan brengen, kan men ook verschillen in volksaard tussen volken beschrijven – en deze twee, talen en volken, zijn gerelateerd. Men kan die verschillen ook proberen te verklaren: men kan

van een Franse, Duitse, Italiaanse, Spaanse geest spreken [en] nagaan hoe hij ontstaan is, hoe hij werkt zowel op het gebied van het lagere als van het hogere volksleven, in handel, in bedrijf, in wetenschap en diplomatie. [–] Het is met die volksgeest, dat men in de geschiedenis te rekenen heeft.

Terzijde: hier valt weer het spreken op over het lagere en hogere volksleven. Aannemelijk is dat Woltjer hier met *handel* en *bedrijf* voorbeelden geeft van ‘het lagere’. Deze menselijke activiteiten hebben vooral te maken met de noodzakelijke levensbehoeften, en daarin onderscheiden ze zich van de activiteiten die meer het stempel dragen van de menselijke *geest*, het hogere, zoals *wetenschap* en *diplomatie*.<sup>259</sup>

Woltjer kent volken een *volksgeest* toe, maar kan ook bij grotere gehelen van een geest of *logos* spreken. Volgens hem leefde het Romeinse rijk uit ‘de oude heidense logos’, maar vervolgens begon in dat rijk het *zuurdeeg* van het christendom te werken. Ook ‘nieuwe Germaanse rijken’ dragen ‘op de Germaanse geest de stempel van het Christendom’.<sup>260</sup> Al dan niet gestempeld door het christendom zijn sommige volken volgens hem verder ontwikkeld dan andere. Bij deze vergelijking van volken komt de mensheid in het vizier. Een bepaald volk of een groep volken kan geruime tijd ‘de leiding van het menselijk geslacht’ hebben in de verdere ontwikkeling van de *logos* van de mensheid – waarbij Woltjer bijvoorbeeld de ‘Indo-Germaanse talen’ een rol ziet spelen, en een ‘Indo-Germaanse macht’ ziet opkomen, waarbij hij vooral aan de Grieken en Romeinen denkt, maar in de

<sup>257</sup> WL:VRV 43–44. ▶ Vgl. Van Eijnatten 1993:261–262 (incl. 379n5) voor de term bij Groen van Prinsterer en anderen.

<sup>258</sup> EdP msK 201–202, tsL 109

<sup>259</sup> Zie → 3.5.1 (d) en 4.3.2.

<sup>260</sup> EdP msK (43–)45, tsL (23–)24; vgl. msK 196–197, tsL 107. Vgl. → 3.5.1 (d), criterium xi.

toekomst ook de Slavische tak ‘nog een gewichtige rol’ ziet vervullen op het wereldtoneel.<sup>261</sup>

Tussen de volken en stammen en de mensheid bevinden zich nog wijdere verzamelingen van mensen: rassen, hoe complex en beladen dit idee inmiddels ook is. Woltjer vergelijkt de gebrekkige (morfologische) indeling van talen met<sup>262</sup>

de verdeling van mensenrassen, waar evenmin één criterium bestaat, maar een veelheid van criteria gebruikt wordt, terwijl het resultaat dan *nog* niet een scherpe scheiding is.

Daarmee sluit hij zo’n verdeling, hoe gebrekkig ook, niet uit als zinvol of bruikbaar. In Woltjers oeuvre heb ik echter niet een uitdrukking als ‘de geest van een ras’ gevonden. Dat laat zich verklaren uit zijn nadruk op gemeenschappelijke *taal* bij het ontstaan van een ‘gemeenschappelijke ziel’: in het Romeinse Rijk was dat het Latijn, en ook bij de Germaanse stammen en Slavische volken kan men verwante talen aannemen.

Met het oog op → 5.8 kom ik hier terug op de menselijke *logos* en de mogelijkheden die deze geeft voor culturele ontwikkeling en talige diversiteit. De *logos* van een mens omvat het ‘uitgaande’ vermogen dat contact, communicatie mogelijk maakt met andere mensen: menselijke uitingen in taal. De taal is een ‘middel der gemeenschap’, niet alleen tussen tijdgenoten, maar ook als ‘heugenis van het verleden.’<sup>263</sup> Denk aan de spijker-schriftcilinder (zoals die van Nebukadnessar II),<sup>264</sup> en andere ‘Zeugnisse des menschlichen Geistes’ (Ranke).<sup>265</sup> Deze potentie van de geest om zaken vast te leggen en vast te houden brengt de mogelijkheid tot ontwikkeling mee, individueel,<sup>266</sup> als volk of groep van volken, en als gehele mensheid. Gemeenschappelijke of aan te leren taal maakt kennis van het verleden mogelijk en daardoor ook geschiedenis in de zin van ontwikkeling.<sup>267</sup> De mogelijkheid van ontwikkeling,<sup>268</sup> dankzij deze vasthoudende aard van de menselijke geest, leidt ertoe dat mens en mensheid stadia kunnen bereiken, waarop in een volgende ontwikkelingsfase weer wordt verder gebouwd.

Intermenselijk contact is rijk – rijker dan dat tussen dieren of planten.<sup>269</sup> Dat geldt al voor deze historische *heugenis*, maar nog sterker tussen tijdgenoten. Het sterkst drukt Woltjer deze verbondenheid in verleden en heden uit met de woorden: de mensheid is ‘naar haar geestelijk wezen’ één. En die eenheid ligt in de *logos*: de *logos* vormt ‘de eenheid

<sup>261</sup> EdP msK 43–45, tsL 23–24. ► Woltjer uit het vermoeden over de Slavische volken rond 1908, ruim voor de 20<sup>e</sup>-eeuwse USSR of het 21<sup>e</sup>-eeuwse Rusland onder Putin.

<sup>262</sup> EdP msK 28, tsL 15 (cursivering toegevoegd).

<sup>263</sup> EdP msK 203, tsL 110.

<sup>264</sup> Zie het slot van → 4.4.1 (noot 216).

<sup>265</sup> EdP msK 199, tsL 108.

<sup>266</sup> NO:VT 32 (vgl. → 4.2, noot 32).

<sup>267</sup> TuW 12

<sup>268</sup> → 4.2, noot 47.

<sup>269</sup> EdP msK 199, tsL 109



van de menselijke geest'.<sup>270</sup> Hier verwijst 'de menselijke geest' niet naar een individuele geest, maar naar de geest zoals deze door alle mensen gedeeld wordt. Aan het begin van deze paragraaf is van Woltjer geciteerd dat hij 'het menselijk geslacht [als] naar één beeld geformeerd' beschouwt.<sup>271</sup> Daardoor hebben individuele mensen een soortgelijke structuur van geestelijke vermogens – zoals in de voorgaande paragrafen beschreven. Maar daar komt nu een vorm van eenheid bij die volken, en ook de mensheid als geheel betreft: de mensheid bouwt door onderlinge verbondenheid op allerlei manieren ook de *inhoud* van de menselijke *logos* gezamenlijk op. Hoe ziet Woltjer dat?

Bij geestelijke, culturele continuïteit speelt verticale overerving wel een rol, maar die betreft geen bewustzijnsinhouden.<sup>272</sup> Het gaat om onbewuste invloeden of bewuste *mededeling*.<sup>273</sup> De mensheid maakt daardoor een ontwikkeling door en Woltjer (met zijn teleologische wereldbeschouwing<sup>274</sup>) verwacht dat dit tot aan het eind van de wereldgeschiedenis doorgaat. De resultaten van de menselijke ontwikkeling kan Woltjer *cultuur* noemen. Daaronder verstaat hij<sup>275</sup>

de som van alles wat de mensheid in haar strijd om de natuur aan zich te onderwerpen en dienstbaar te maken aan de bereiking van haar levensdoel heeft verworven en nog voortdurend bezig is te verwerven.

Binnen deze geestelijke ontwikkeling van de mensheid neemt de *logos* in Woltjers visie een primaire plaats in. Individuen en volken leveren door gebruik van hun geestesgaven, hun geestelijke vermogens, hun *logos*, steeds elk hun eigen bijdrage aan de *logos* van de mensheid als geheel.

Door het communiceren van deze bijdragen in taal vindt er niet alleen onderlinge kruisbestuiving plaats, maar kan men ook een cultuurgeschiedenis van de mensheid schrijven (incl. een wetenschapsgeschiedenis; daarover meer in → 5.8). Culturele artefacten, speciaal talige uitingen, bieden een 'verslag' van elke ontwikkelingsfase van diverse volken. Achter elkaar 'gelezen' vormen deze 'verslagen' een historisch 'verhaal' waarin de *logos* van elk volk uiteengezet wordt, elk met een onderscheiden ontwikkeling; een verhaal dat, in zijn geheel, de ontwikkeling van de *logos* van de mensheid vertelt. Tot en met de stand van deze *logos* nu – van diverse volken, en van de mensheid als geheel.

<sup>270</sup> TuW 12 ('één') resp. EdP msK 225, tsL 123 ('menselijke geest'); vgl. EdP msK 198, tsL 107–108 ('eenheid van de mensheid'); msK 286, 291; IR:VRV 224.

<sup>271</sup> → noot 245 (WOU:VRV 124).

<sup>272</sup> EdP msK 261 ('aangeboren begrippen'; vgl. → 5.6.3, noot 230).

<sup>273</sup> IR:VRV 208

<sup>274</sup> EdP msK 306–307

<sup>275</sup> EdP msK 199, tsL 108

De filosofie, de bekroning van de letterenfakulteit, heeft als doel het beschrijven van de huidige *logos* van de mensheid als geheel.<sup>276</sup>

Ook de taal zelf heeft zich volgens Woltjer in de loop van de mensheidsgeschiedenis ontwikkeld als een boom, niet alleen vanuit een eenheid, maar in een *ideële*, 'eigenlijke' zin nog altijd één:<sup>277</sup> 'De taal is één; soorten van talen in eigenlijke zin zijn er niet. De mensheid is uit éénen bloede.'<sup>278</sup> Woltjer start dus bij de zijns inziens oorspronkelijk door *God* bedoelde (en daarom door Hem nooit losgelaten) eenheid van alle taal. Hij stelt dat 'alle talen op een gemeenschappelijke psychologischen wortel zijn ontstaan en groeien'.<sup>279</sup> In de loop van de geschiedenis traden echter verschillen op, en enerzijds taxeert hij deze positief. Naar aanleiding van de ene oorspronkelijke taal schrijft Woltjer: er traden<sup>280</sup>

allerlei individuele wijzigingen in de uitspraak [op] als gevolg van het individuele zijn. Eenvormigheid [-] is, ook bij eenheid van type of idee, door den Schepper niet gewild, en zal er ook in den staat der heerlijkheid niet zijn.

Dat betreft dus *individuele* verschillen: ook op een vernieuwde, volmaakte aarde (de 'staat der heerlijkheid') verwacht hij die diversiteit. Anderzijds is het ook een gevolg van kwaad, een vorm van zonde, dat de ene taal (incl. individuele verschillen) uiteengebroken is in diverse *talen*. Woltjer zal bij het ontstaan van die diversiteit van talen hebben gedacht aan een historische 'babylonische spraakverwarring'.<sup>281</sup> Daardoor, citeert Woltjer met instemming Kuiper, is er afstand gekomen tussen<sup>282</sup>

die reine, edele menschentaal, die als rechtstreeksche inwerking van den Heiligen Geest op 's menschen denken te voorschijn had moeten treden, en die empirisch bestaande talen, die thans de natiën verdeelen.

De taaldiversiteit die Woltjer ook in de volmaakte toestand van de mensheid verwacht, ziet hij als een diversiteit binnen een vernieuwde 'reine, edele menschentaal' waarvan Kuiper spreekt. Eén volk, één taal – zo laat zich Woltjers eschatologische taalvisie voorstellen, maar dan wel met individuele verschillen binnen de hele mensheid als dat ene volk met die ene taal.

\*\*\*

<sup>276</sup> EdP msK 21, tsL 11. Vgl. → 1.3.1 (over de opbouw van de letterenfakulteit). Verslag, verhaal zijn mijn termen (RN).

<sup>277</sup> TuW 12 ('de (-) ontwikkeling van het denken en weten ook één').

<sup>278</sup> IR:VRV 224

<sup>279</sup> Vgl. WOU:VRV 131.

<sup>280</sup> IR:VRV 224

<sup>281</sup> ▶ Vgl. hierover de controverse Pos/Dam (→ 1.1, noot 37).

<sup>282</sup> WL:VRV 41–42, met verwijzing naar Kuiper 1888:185 (*Het werk van den Heiligen Geest* I).

In de paragrafen hiervoor is diverse malen aan de menselijke *logos* gerefereerd met het oog op het menselijk kennen. Voorgaande weergave van Woltjers mensleer is dan ook bedoeld om nu de overgang te kunnen maken naar een weergave van zijn kenleer.

## 5 | Logos en kenleer bij Woltjer

*Those laws [of nature] are within the grasp of the human mind;  
God wanted us to recognize them by creating us after his own image  
so that we could share in his own thought...  
Only fools fear that we make humanity godlike in doing so;  
for God's councils are impenetrable, but not his material creation.<sup>1</sup>*

### 5.1 Opzet, belang en tekstuele basis

Van het kerncitaat (→ 2.1) resteert de slotregel. Dit slot betreft het menselijk kennen. De Schepper schiep wereld en mens (1–4). De mens is een speciaal, dual schepsel: lichame-lijk ‘stofverwant’, en geestelijk verwant aan de Maker die zowel deze stof en de stoffelijke (naast onstoffelijke) dingen bedacht, als de mens (4–6). Door de Schepper is de mens voorzien van deze dubbele verwantschap...

7 ... en daardoor in staat de dingen naar hunnen aard te kennen.

<sup>1</sup> Kepler aan Von Hohenburg, 9 april 1599 (via Kaiser 1997:170 (1991:126–127); ‘impenetrable’ – vgl. *Romeinen* 11:33).

Op het kennen van de dingen, en wel ‘naar hunne aard’ (→ 3.2.2), is de duale aard van de mens dus afgestemd. Eerst komt de vraag aan de orde wat Woltjer onder kennis verstaat (→ 5.2). Daarna volgt een beschrijving van het principe dat het gelijke door het gelijke gekend wordt – een principe dat Woltjer bij alle kennen aanneemt, en waaraan hij een eigen, ideematige interpretatie geeft (→ 5.3).

Binnen het menselijk kennen onderscheidt hij wetenschappelijk kennen van alledaags kennen (→ 5.4). Apart aandacht verdient de, zeker aan de VU, belangwekkende vraag hoe wetenschappelijk kennen zich verhoudt tot geloof en wereldbeschouwing (→ 5.5).

Omdat iets (leren) kennen volgens Woltjer een ideematig, geestelijk iets is, komt als probleem naar voren hoe de mens *stoffelijke* dingen leert kennen (→ 5.6). Een ‘christelijke kentheorie’ is waar Woltjer naar toe werkt (→ 5.7): wat zijn de kenmerkende trekken daarvan, in onderscheid met toenmalige rivalen?

Ten slotte volgt het *doel* van het kennen van de dingen, speciaal van de wetenschap, binnen een teleologisch perspectief op heel de ontwikkeling van de mensheid (→ 5.8). Hier komen bij elkaar Woltjers visie op de wereld (zijnsleer), zijn interpretatie van de mensheidsgeschiedenis (mensleer) en zijn verwachtingen van de wetenschap (kenleer).

In zijn *Encyclopaedie*-colleges begint Woltjer het deel over kentheorie door het belang daarvan te benadrukken. *Zelfstandige* aandacht voor kentheorie mag dan ‘betrekkelijk nieuw’ zijn (vanaf Descartes, versterkt sinds Kant, en gestimuleerd door de negentiende-eeuwse wetenschapsgroei), de vraagstukken die hier ter sprake komen betreffen eeuwenoude en fundamentele geschillen.<sup>2</sup> Tweestrijd

begint reeds met de Sofisten en de Socratische school. De strijd tussen idealisme en realisme, tussen empirisme en rationalisme, tussen scepticisme en dogmatisme, tegen de gnostieken in de eerste eeuw der christelijke kerk, tussen nominalisme en realisme in de middeleeuwen, ligt in de grond op het gebied van de theorie der kennis.

Woltjer spant zich in om tot een eigen ‘christelijke kentheorie’ te komen. Het belang van zijn resultaten wordt later onderstreept door Dooyeweerd.<sup>3</sup> Die signaleert dat van Woltjer

juist de kennistheoretische opvattingen van bepaalde zijner gepubliceerde redevoeringen [–] zeer sterken invloed in den kring van de gereformeerde wetenschapsbeoefenaars hebben geoefend. Deze denkbeelden zijn hier inderdaad in zóó sluitenden en consequenten vorm uitgewerkt, dat men ze slechts integraal kan *aanvaarden* of *verwerpen*.

Was het vanwege de consistente en uitgewerkte vorm van Woltjers kenleer dat deze zo’n

<sup>2</sup> EdP msK 232, tsL 126 (begin 1901; herhaald eind 1913; zie msVoll); vgl. msK 323 (herfst 1904). Voor Woltjers behandeling van kenleer vóór de metafysica: zie Excurs *Woltjer start bij de kenleer* (2.1).

<sup>3</sup> 1939:194–195 (cursivering HD; hij doelt vooral op ‘Ideel en reëel’ en de ‘De wetenschap van de Logos’.

invloed heeft gehad onder zijn geestverwanten, vooral aan de VU? In elk geval dwingt die consistentie ertoe, aldus Dooyeweerd, om deze kenleer of integraal te accepteren of er afstand van te nemen. Hoe dwingend dit *alles of niets* werkelijk is, moet in het evaluerende slothoofdstuk blijken.

Zijn ‘theorie der kennis’ ontwikkelt Woltjer vooral in genoemde *Encyclopedie der Philologie*. Binnen het deel ‘Philosophie’ is daarnaast een collegeserie ‘Wissenschaftslehre’ opgenomen.<sup>4</sup> Onder de gepubliceerde verhandelingen biedt vooral *Ideël en reëel* verantwoording van eigen posities, onder andere in reactie op Kant; daarnaast *De wetenschap van de logos* en *Wetenschap en wereldbeschouwing*. Ten slotte is van aanvullend belang Woltjers weergave en bespreking van kentheoretische opvattingen van Plato en Aristoteles in het ongepubliceerde manuscript Paedagogie (msPed).

## 5.2 Kennis

De vraag ‘wat is kennis?’ beantwoordt Woltjer zelf als volgt:<sup>5</sup>

Kennis is een bewustzijnsinhoud bestaande uit oordelen die de betrekkingen ener werkelijkheid uitdrukken. Een oordeel (een handeling of product van het denken, waardoor een begrip als praedicaat òf met een ander begrip òf een voorstelling als subject verbonden wordt) onderstelt begrippen.

Wat verstaat Woltjer onder (in oordelen verbonden) *begrippen*? Als dat helder is, kan de term *oordeel* aan de orde komen. Tenslotte volgt dan, wat Woltjer hier als criterium voor kennis toevoegt, dat deze oordelen ‘betrekkingen ener werkelijkheid’ uitdrukken.

### *Begrippen*

Begrippen acht Woltjer in kennis een noodzakelijk element: ‘Alle kennis bestaat in begrippen en hun verbanden’.<sup>6</sup> ‘Alle kennis’: stelt Woltjer dit niet te algemeen? Of denkt hij, gezien de context – colleges over de ‘Theorie der kennis’ binnen de *Encyclopaedie der Philologie* – toch enkel aan wetenschappelijke kennis? Wetenschappelijk en niet-wetenschappelijk kennis onderscheidt hij immers.<sup>7</sup> Echter, zegt Woltjer,<sup>8</sup> willen we

in het algemeen van kennis spreken, hebben we recht om haar op te vatten als de kennis van de volwassen gezonde mens, d.i. de kennis in hare entelechie.

<sup>4</sup> EdP msK 232–275, tsL 126–138 (1901–1903) resp. msK 321–371 (1904–1905).

<sup>5</sup> EdP msK 222, tsL 121; vgl. msK 232 en 233v, tsL 126 en 127v; msK 262; WWb 233–234.

<sup>6</sup> EdP msK 225, tsL 123; vgl. msK 226, 234, 245, tsL 123, 127, 133; msK 266–267; 462 (‘onze kennis, onze begrippen’).

<sup>7</sup> → 5.4.

<sup>8</sup> EdP msK 244–245, tsL 133 (ook voor volgende alinea).

Met het (aristotelische) *entelechie* bedoelt hij de gerijpte toestand, zoals bij een ‘volwassen gezonde’, dus normaal ontwikkelde mens. Deze gerijpte toestand, hier wat kennis betreft, is niet specifiek een toestand die enkel bij wetenschappelijke onderzoekers voorkomt.

Woltjer onderscheidt deze begripsmatige kennis van een gezonde volwassene hier intussen toch wel van soorten van kennen die anderen soms ‘kennis’ noemen. Kennis wordt immers ‘in velerlei zin gebruikt’. Als voorbeelden geeft hij: ‘een os kent zijn bezitter’<sup>9</sup> (maar dat is een ‘herinneringsbeeld’, een voorstelling ‘van hem die hem dagelijks zijn voedsel geeft’, omschreven ‘naar analogie van het menselijk kennen’), en een moeder is blij als een baby ‘blijken geeft haar te kennen’. Om Woltjer aan te vullen kan men dergelijke vormen van kennis vertrouwdheidskennis noemen (met *iets of iemand* vertrouwd zijn), of relatiekennis (*iemand* kennen). Als een speciaal soort vertrouwdheidskennis (of als nog een ander soort kennis) kan men ook *vaardigheidskennis* onderscheiden; van het ergens de weg weten (zoals specifiek in je eigen woonplaats) tot de (meer algemene) kennis hoe een kaart of kompas te gebruiken of de *know how* om een klok te repareren.

Ook de gewaarwording van kiespijn, al dan niet benoemd, of iets wat men met de zintuigen waarneemt (‘deze vis leeft nog’, een waarnemingsoordeel) heeft Woltjer hier niet op het oog. Hij beroept zich op tenminste drie auteurs die echte kennis onderscheiden van oordelen die op dit vlak van waarnemen blijven. Deze laatste zijn vanwege de ontbrekende begrippen ‘eigenlijk geen kennis’, maar worden wel zo genoemd.<sup>10</sup> Demokritos noemt kennis door gewaarwordingen ‘duister’, kennis door het verstand (*dianoia*) ‘echt’. Thomas van Aquino noemt de eerste ‘cognitio sensitiva’, kennis gericht op de zintuiglijke, uiterlijke eigenschappen van iets, in onderscheid van de tweede, ‘cognitio intellectiva’, die ‘penetrat usque ad essentiam rei’, die doordringt tot de essentie van iets. Wie van een ding bijvoorbeeld de kleur kent (of van een vis het nog-in-leven-zijn), kent daarmee nog niet het wezen ervan, mist nog het weten wat het is. Als derde getuige voert Woltjer hier Spinoza op: deze spreekt naast diverse vormen van ‘begripskennis’ van een ‘cognitio ab experientia vaga’, die ‘uit zinnelijke waarnemingen ontstaan’ is, en (daardoor) ‘verminkt en verward en zonder orde’.

Niet elk oordeel houdt dus kennis in, maar alleen als het ten minste één begrip bevat. Wat kenmerkt dan zo’n begrip? ‘Het kenmerkende der begrippen [is] hun algemeenheid en noodzakelijkheid.’<sup>11</sup> Een begrip, definieert Woltjer, is:<sup>12</sup>

die inhoud van het bewustzijn die het wezenlijke en noodzakelijke in een voorstelling of een groep van gelijksoortige voorstellingen bevat.

<sup>9</sup> Met verwijzing naar *Jesaja* 1:3 (os, ezel en kribbe).

<sup>10</sup> EdP msK 245–246, tsL 133–134; Democritus via Sextus Empiricus; Thomas, ST II–II.q8.a1; en Spinoza, al geeft JW dit niet, *Ethica*, II, Prop. 40, Schol. 2 (2001:80).

<sup>11</sup> EdP msK 258

<sup>12</sup> EdP msK 242, tsL 132; vgl. msK 245, tsL 133 (‘essentiam’, hierboven).

Hij onderscheidt hier voorstelling en begrip. Een voorstelling is bij hem een bewust-zijnsinhoud die tussen de gewaarwording van iets en het begrip ervan in ligt en waarin genoemde ‘algemeenheid en noodzakelijkheid’ ontbreken (→ 5.2 en 5.6.3). En juist daarom gaat het in het begrip.<sup>13</sup>

Om wel te verstaan wat een begrip is, moet men met Aristoteles vasthouden dat *ho logos tèn ousian horizei*: het begrip ziet op het wezen; niet als het afgeleide gemeenschappelijke in vele voorstellingen, maar als het noodzakelijke in een voorstelling.

Wel is een voorstelling altijd een voorstelling van *iets*. Woltjer verwijst met ‘het wezenlijke noodzakelijke in een voorstelling’ tegelijk naar het wezenlijke van dat iets. En het antwoord op de vraag naar het wezen van iets (zoals ‘materie’), is bij Woltjer meteen ook het antwoord op de vraag wat het *is*.<sup>14</sup>

Maar wat is dan van een ding het *wezen*? Ook daarop gaat Woltjer in.<sup>15</sup> Dat ‘wezen’ een metafysisch begrip is, sluit het kennen ervan niet uit. Hij kan echter niet één algemeen geldige definitie geven, omdat deze samenhangt met iemands ‘wereldbeschouwing (een samenhang, ook bij wie ‘het wezen ontkennen’).<sup>16</sup> Ter illustratie geeft hij enkele opvattingen; om te beginnen hoe al bij Aristoteles ‘ons idee van wezen’ is voorbereid als ‘dat wat bestendig is.’<sup>17</sup> Ligt bij hem de nadruk op wat in het heden onveranderlijk kwam vanuit het verleden, Kant verbindt het wezen van een ding juist met de *mogelijkheid* ervan, ook als deze zich pas werkelijk voordoet in de toekomst (onderscheiden van de *natuur* van het ding, verbonden met zijn *Dasein*; dat ontbreekt bij bijv. geometrische figuren zelfs helemaal, volgens Kant, maar tot hun wezen behoort bijv. dat de drie hoeken samen 180 graden zijn). Woltjer suggereert dat in Kants visie bijbelse noties doorwerken over *Gods* eigen onveranderlijkheid als belofte voor de toekomst.

Ook als Woltjer zelf *wezen* omschrijft, blijkt de samenhang met zijn eigen wereldbeschouwing. Dat de mens het wezen van dingen kan kennen, verbindt Woltjer<sup>18</sup> ermee dat de mens *Godverwant* geschapen is: daardoor wordt duidelijk

hoe de mens ten dele door de begrippen het wezen der dingen, *zoals ze zijn naar Gods wil*, kan kennen en uitdrukken.

<sup>13</sup> EdP msK 241–242, tsL 131; het *contra* het ‘gemeenschappelijke’ is tegelijk *contra* Aristoteles (zie msPed 78). Vgl. WL:VRV 42 (‘naam [–] wezen’).

<sup>14</sup> EdP msK 433

<sup>15</sup> Vooral in EdP msK 434v.; vgl. → 3.2.2 (ii). Metafysica: EdP msK 267; vgl. 257 en 271.

<sup>16</sup> EdP msK 434

<sup>17</sup> EdP msK 435; tussen Aristoteles en Kant citeert Woltjer de Godsnaam ‘Ik zal zijn, die Ik zijn zal’ (*Exodus* 3) en *Openbaring* 1:4 (‘Hij die is, was en komt’); vgl. msK 282 en OvK:VRV 48.

<sup>18</sup> EdP msK 344 (cursivering toegevoegd; met ‘ten dele’ haalt Woltjer 1 *Korintiërs* 13:9,12 aan).



Gecursiveerd is hier Woltjers omschrijving van *wezen*. Hij acht het kennen en uitdrukken daarvan ten dele mogelijk voor mensen. Dat begrip zit, voor alle duidelijkheid, niet in de enkele term, een woord: 'Het woord geeft het begrip niet weer' – hoogstens 'een kant van het begrip'.<sup>19</sup>

Het vaststellen van het *wezen* van iets 'ligt niet op het gebied van de waarneming', aldus Woltjer; deze taak behoort daarom tot de metafysica, niet tot de vakwetenschappen.<sup>20</sup> Neem de materie in het algemeen: fysici en chemici richten zich op de *structuur* ervan. Biologen daarentegen letten niet op atomen of moleculen, maar op de 'samengestelde structuur van de cel en de functiën der bijzondere delen'.<sup>21</sup> Een dergelijk verschil in wetenschap leidt daarom nog niet tot onderscheiden definities van het *wezen* van materie. Het is echter niet direct helder hoe het 'wezen', benaderd vanuit de metafysica, nu verschilt van 'het wezenlijke, noodzakelijke' waarop de begripsmatige kennis van structuren in een vakwetenschap zich richt. Woltjer onderscheidt (structuur-gerichte) 'logische of wetenschappelijke' begrippen van 'metafysische' (al acht hij de term metafysisch minder juist) om het *wezen* van iets aan te duiden. Daarnaast stelt hij nog de 'gewone, empirische' begrippen van alledag. Hij noemt deze onderscheidingen 'in de grond gradueel'; al deze soorten begrippen hebben betrekking op 'dezelfde zaak'.<sup>22</sup> Zo vervallen categorische verschillen, en blijft onduidelijk hoe metafysica en vakwetenschappen nu verschillen in het kennen van iets.

Als metafysicus wil Woltjer dus dingen kennen 'zoals ze zijn naar Gods wil', en in dat 'zijn' klinkt tegelijk door 'dat wat bestendig is'. Een klassiek essentialisme verbindt Woltjer dus met een bijbels godsbeeld, en het menselijke kennen van het *wezen* van de dingen met de bescheiden kwalificatie 'ten dele'. Over het kennen van dingen kan Woltjer bovendien nog kantiaanse uitspraken doen. Zie daarvoor de excurs Woltjer over Kant, na de verdere behandeling van Woltjers visie op kennis, waarin nu zijn kijk op *oordelen* aan de orde komt.

### *Oordelen*

Kennis omschreef Woltjer als een bewustzijnsinhoud die uit oordelen bestaat – niet wat voor oordelen dan ook, maar oordelen waarin begrippen, of een begrip en een voorstelling, verbonden liggen. Zo definieerde hij een oordeel immers hierboven – als 'een handeling of product van het denken, waardoor een begrip als praedicaat of met een ander begrip of [met] een voorstelling als subject verbonden wordt'. Neem nu zijn voorbeeld 'De vis ademt door de kieuwen'.<sup>23</sup> Het 'ademt door de kieuwen' is hier een predikaat

<sup>19</sup> EdP msK 321–322

<sup>20</sup> EdP msK 433 resp. 436.

<sup>21</sup> EdP msK 369; vgl. Jaeger 2012:83 ('the true definition').

<sup>22</sup> EdP msK 257–258

<sup>23</sup> EdP msK 245, tsL 133

waarin een type ademhaling begripsmatig wordt uitgedrukt. Dat predikaat wordt dan verbonden met het begrip en subject 'de vis'.

Woltjer accepteert in oordelen die als kennis gelden als subject ook een voorstelling – als het maar gaat, verduidelijkt hij, om 'algemeen geldende oordelen'. Een voorbeeld is dat een kind in een voorleesboek een paard ziet, en weet dat een paard (al is het nog enkel een voorstelling, geen welbepaald begrip<sup>24</sup>) hinnikt (een begrip, al wel bewust in onderscheid van loeien, enz.). Of neem een volwassen boswandelaar die weet dat *deze* naaldbomen, al kent hij de soort niet, altijd groen blijven. Het zijn in elk geval de begrippen in de predikaten ('hinnikt', 'is altijd groen') die de algemeenheid van de oordelen garanderen. De (algemene) *geldigheid* van de oordelen is een volgend kenniscriterium.

#### *Betrekkingen ener werkelijkheid*

Kennis, aldus Woltjer, is een bewustzijnsinhoud, bestaande uit oordelen waarin begrippen (of een begrip en een voorstelling) worden verbonden als predikaat met betrekking tot een subject – en wel om daarmee 'betrekkingen ener werkelijkheid' aan te geven. Bij het gebruik van begrippen onderscheidde Woltjer al tussen begrippen waarin wel of niet een 'werkelijkheid' verondersteld wordt. Sommige logische begrippen (die hij onderscheidt van alledaagse, empirische begrippen) kan men 'in formele zin' gebruiken; zo'n begrip 'behoeft niet aan een werkelijk zijn te beantwoorden'.<sup>25</sup> Denk aan een begrip als transitiviteit van de implicatie: als uit A B volgt, en uit B C, dan volgt uit A C; dit is algemeen geldig, of A, B of C nu aan werkelijkheden beantwoorden of niet. Maar Woltjers klasse van logische begrippen is breder: hij rekent er ook andere wetenschappelijke zoals natuurwetenschappelijke, begrippen toe, bijvoorbeeld het begrip van suiker. Dan heeft zo'n logisch (waarbij Woltjer zal denken aan een scheikundig) begrip wel een 'correlaat' in de (uiterlijke) werkelijkheid.

Maar, tenslotte, het 'metafysische begrip onderstelt *altoos* een werkelijk zijn, waarvan het het beeld of de uitdrukking is'; het is 'het adaequate beeld van het wezen der dingen'. Zo beschouwt Woltjer opeenvolging als het wezen van de tijd.<sup>26</sup> Wil hij een adequaat begrip of idee van tijd krijgen, dan zal tenminste het begrip 'opeenvolging' daar deel van uitmaken, terwijl hij (anders dan Kant) zowel aan de tijd als aan de opeenvolging die daarbij optreedt, een werkelijk zijn toekent. Op de term *adequaat* kan men uitgebreider ingaan, maar Woltjer wil in elk geval een onwaar of onjuist *beeld* van iets met een 'werkelijk zijn' uitsluiten van wat begrip van iets mag heten.

Zoals nu een metafysisch begrip het wezenlijke van een ding adequaat weergeeft, zijn er ook andere begrippen (o.a. wetenschappelijke of logische, maar ook alledaagse) die

<sup>24</sup> Vgl. EdP msK 254 (en 258); Woltjer noemt deze voorbeelden niet, alleen de voorstellingen van een kind in het algemeen.

<sup>25</sup> EdP msK 257; ook hierna m.b.t. het metafysische begrip (cursivering toegevoegd).

<sup>26</sup> EdP msK 278

het ‘wezenlijke en noodzakelijke in een voorstelling’ van iets – iets in de werkelijkheid – adequaat uitdrukken; naar aanleiding van Woltjers vis-voorbeeld kan men denken aan het begrip ‘kieuwademhaling’. Wordt met ten minste één dergelijk begrip een oordeel opgebouwd, dan kan dat oordeel ook weer adequaat de ‘betrekkingen ener werkelijkheid’ weergeven. De betrekking tussen subject en predikaat geeft dan een wezenlijke betrekking weer in de werkelijkheid, een betrekking die in het algemeen, dus altijd, en in die zin noodzakelijk, het geval is in de buiten de kennende geest bestaande realiteit. Immers, dingen komen niet geïsoleerd in de werkelijkheid voor, maar er zijn

verhoudingen of betrekkingen tussen de dingen, tussen hun eigenschappen en tussen hun werkzaamheden. [Deze zijn te verdelen in onder andere] betrekkingen in de ruimte en in de tijd, van logische, van causalen en van modalen aard.

Om nog eens op Woltjers voorbeeld te variëren: over een soort vis en de kieuwen ervan kan men allerlei kennis uitdrukken in oordelen; oordelen over de plaats van de kieuwen, de tijdsduur tussen de bewegingen ervan, de logische onmogelijkheid van niet-ademende kieuwen, het oorzakelijke verband tussen bewegingsfrequentie van de kieuwen en de hoeveelheid zuurstof in de bloedvaten van de vis, en de mogelijke, maar niet noodzakelijke sterfte van de vis in zuurstofarm water.

De term ‘adequaat’ die Woltjer gebruikt voor de relatie tussen begrip en werkelijkheid roept een bekende waarheidsdefinitie van Thomas in gedachten: *waarheid is ‘adequatio rei et intellectus’*.<sup>27</sup> Woltjer geeft zonder kritiek (zij het evenmin met expliciete instemming, en gevolgd door definities van Spinoza, Berkeley en Sigwart) als ‘gewone definitie’ onder ‘de moderne opvattingen’ door: ‘waarheid is overeenstemming der voorstellingen met hun voorwerp’.<sup>28</sup> Gegeven Woltjers omschrijving van een oordeel lijkt mij aannemelijk dat hij deze waarheidsdefinitie zou uitbreiden door naast voorstellingen ook begrippen te noemen, of ook volledige oordelen. In elk geval noemt Woltjer hier een criterium om bij oordelen van kennis te willen spreken: alleen als ze betrekkingen in de werkelijkheid uitdrukken, en dit kan men opvatten als een waarheidseis: overeenstemming tussen een oordeel en een werkelijke stand van zaken. In volgende paragrafen komt aan de orde *hoe* het adequate verband tussen het mentale of verbale oordeel enerzijds en de werkelijke betrekkingen anderzijds tot stand komt (het verwerven van kennis; → 5.6) en waaruit het bestaat (hoe stelt Woltjer zich relaties-van-uitdrukken of overeenkomsten voor tussen werkelijkheid en bewustzijnsinhouden? → 5.3). *Dat* het verband er volgens hem moet liggen, volgt uit zijn omschrijving hier van de waarheidseis die men aan kennis mag stellen.

<sup>27</sup> Thomas *De Veritate*, q1a1, a2, a3, etc. (<http://www.dhsprory.org/thomas/QDdeVer1.htm>; [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org); bij de door Thomas vermelde bron ‘Isaac’ (Isaï ben Solomon; ca. 925) is de herkomst nooit gevonden. Vgl. *ST* 1.16.1.

<sup>28</sup> EdP msK 329

### 5.3 Simile simili cognoscimus

*Denn der Verstand ist etwas Göttliches, weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, weil er alles und jegliches mit Verstand vorgesehen, eingerichtet und angeordnet hat und alles mit Verstand behandelt und angesehen wissen will.*<sup>29</sup>

Kennis is onmogelijk, aldus Woltjer, zonder een relatie tussen kenobject en kennend subject.<sup>30</sup> Omdat hij het kensubject, de menselijke geest, als niet-stoffelijk beschouwt,<sup>31</sup> ontstaat het probleem hoe zo'n kenrelatie mogelijk is bij een stoffelijk kenobject. De ongelijksoortigheid van het geestelijke en het materiële brengt hem op de vraag 'wat het eigenlijk is dat wij kennen' van stoffelijke dingen. Een antwoord daarop gaat ver terug:<sup>32</sup>

Reeds in de Vedas van de oud-Indiërs was het antwoord, dat *het gelijke alleen het gelijke kent*, welke gedachte daar uit het pantheïsme opkomt, maar op zichzelf niet pantheïstisch is. De ziel kan de elementen der wereld kennen, zegt de Indiër, omdat zij zelf uit die elementen bestaat. Dezelfde gedachte spreekt Empedocles uit: [kennis van het gelijke is door het gelijke; RN], wat Aristoteles evenals de Indische filosofie uit de innerlijke gelijke samenstelling verklaart.

Het oude antwoord bestaat uit een gelijkheidsprincipe en een specifieke materiële interpretatie daarvan. Er wordt een gelijkheid aangenomen tussen de ziel en de wereld en haar elementen. De ziel wordt daarom gedacht als samengesteld uit hetzelfde type 'elementen der wereld' – hier: materiële elementen. Afgedacht van deze materiële invulling blijkt Woltjer in te stemmen met het gelijkheidsprincipe zelf. Elders citeert hij de verwoording van Albertus Magnus, die hij ook op bovenstaand citaat laat volgen: *simile simili cognoscimus* [wij kennen het gelijke door het gelijke; RN].<sup>33</sup> De materiële interpretatie die de Indiërs en Empedocles aan het principe geven, zal Woltjer vervangen door een andere. Maar ook hij gaat in zijn visie op het menselijk kennen van de wereld uit van 'overeenstemming tusschen haar en onzen geest', of van *verwantschap* tussen de dingen en ons denken.<sup>34</sup>

Aristoteles bespreekt de visie van Empedocles: 'De oude filosofen [–] zoals Empedocles' zeggen 'dat het gelijke door het gelijke waarneemt en denkt'. Immers: 'Door aarde

<sup>29</sup> Quippe res dei ratio quia deus omnium conditor nihil non ratione providit disposuit ordinavit nihilque non ratione tractari intellegique voluit. Tertullianus *De paenitentia* 1.2 (vert. K. A. Heinrich Kellner).

<sup>30</sup> IR:VRV 198

<sup>31</sup> O.a. EdP msK 243, tsL 132 ('geest, niet de stof').

<sup>32</sup> EdP msK 234, tsL 127 (cursivering toegevoegd); Woltjer citeert Empedocles via Aristoteles (in het grieks, zonder verwijzing naar *Metaph* III.iv 1000b5 = DK 31B109; een aanvullend citaat volgt met verwijzing naar *De anima* 405b15); msVoll (1913–1914) geeft 'Indiërs' i.p.v. 'Indische filosofie'.

<sup>33</sup> WWb 246 (zonder verwijzing); EdP msK 234(–235), tsL 127(–128); impliciet: *Vrijheid* 5–6. ▶ Vgl. Vos 1981:xiv–xv; Kok 1990:299n14 (m.b.t. Vollenhoven in 1966: 'correlatie', niet onderling 'ident').

<sup>34</sup> IR:VRV 181 resp. EdP msK 344; LeW 22; vgl. IR:VRV 210 (1896:43 '[O]ns denken past op de dingen der natuur').

zien we aarde, door water water [-].<sup>35</sup> Empedocles redeneert: om alle soorten elementen van de materiële buitenwereld te kunnen kennen, moet de ziel (*psuchè*) ook uit *alle* elementen bestaan (lucht, water, vuur, aarde).<sup>36</sup> De meeste presocratici concluderen uit het *simile*-principe tot een gelijke samenstelling van dat wat gekend wordt en het orgaan waarmee de mens kent. Nu kan de mens allerlei dingen leren kennen. Daarom kan men bij de mens een ‘microkosmos’ veronderstellen die uit soortgelijke (materiële) elementen bestaat als de makrokosmos. Oneens is men uit welk (primaire) element (elementen) het kenorgaan of de microkosmos dan samengesteld is.

Een uitzonderingspositie onder de presocratici neemt Anaxagoras in, aldus Woltjer:<sup>37</sup>

De overige dingen hebben deel aan alles, de geest echter is oneindig en zelf machtig (*autokrátēs*) en met geen ding vermengd, maar alleen, zelfstandig, op zichzelf.

De geest verschilt juist van andere dingen en is onafhankelijk van de eindige en onderling op allerlei manieren verbonden en vermengde materiële dingen. Omdat Anaxagoras met deze opvatting ‘tegenover de materie de geest (*nous*) stelde’ (en dat zelfs ‘als oorzaak van alle orde en bewegingen in de natuur’) noemt Woltjer<sup>38</sup> hem ‘de vader [-] van het filosofisch dualisme, dat door Plato en Aristoteles tot volle ontwikkeling is gebracht’. Deze uitzonderingspositie signaleert ook Aristoteles, die meteen een vraag opwerpt bij deze visie: Anaxagoras staat volgens hem ‘alone in his belief that mind [-] has nothing in common with anything else. But how mind, being thus constructed, can recognize, and by what agency, he does not explain, nor is it clear from his expressed views’.<sup>39</sup> Hoe kan men met zo’n *nous* kennen als elk *simile* met wat men kent ontbreekt? Woltjer neemt bij Aristoteles zowel een *simile* aan als een dualisme.

Onder invloed van Plato en Aristoteles<sup>40</sup> wordt het filosofisch dualisme met zijn kwalitatief verschil en zelfs contrast tussen het geestelijke en stoffelijke – hoe dat zich ook tot het *simile* verhoudt – de hoofdstroom in de westerse denkraditie, zeker ook vanwege de verbinding met het denken van kerkvaders als Augustinus over de menselijke geest of de ziel.<sup>41</sup> De ziel met haar kenvermogen verschilt van wat gekend wordt en dat

<sup>35</sup> *De anima* III.iii 427a22–23, 28–29 (vgl. I.ii 404b9–15) resp. *Metaf* III.iv 1000b5–8 (vgl. 1000a26).

<sup>36</sup> *De anima* I.ii 405b2–19, spec. 10–11 (‘de ziel [-] alle elementen (*stoicheia*)’; vgl. Cassirer 1910:435).

<sup>37</sup> EdP msK (439–)441; Anaxagoras, *DK* 59B6 (Woltjer citeert de 3<sup>e</sup> druk: B12); vgl. Ter Horst 2008:112vv., 188. ▶ Vgl. Woltjer 1901 *Ad Heracliti de anima doctrinam* (Hartman 1918:27; *Opgaven* 1930:14).

<sup>38</sup> EdP msK 439 (‘geboren te Clazomenae; 500–428’).

<sup>39</sup> *De anima* I.II 405b20–23 (vert. W.S. Hett).

<sup>40</sup> msPed 58 (Plato: ‘tweeërlei orde van dingen, [-] kenbaar [-] zonder [-] te vermengen’) en msPed 77 (Aristoteles). Zie Bos 1999:9–10.

<sup>41</sup> IR:VRV 191 (Augustinus: ‘men moet niet gelooven, dat het lichaam in eenig opzicht op den geest kan werken’).

is noodzakelijk voor het kennen: vermenging van het gekende en kenorganen van de kenner verstoort het kennen.<sup>42</sup> Anders *besmet* een deel van jezelf dat wat je wilde leren kennen. Op dit duale spoor zit ook Woltjer, zodat de vraag blijft: hoe ziet hij dan het *simile*? Ook hij benadrukt het contrast tussen het stoffelijke (fysische) en het geestelijke (psychische):<sup>43</sup>

De inhoud van ons bewustzijn, gewaarwordingen, gevoel, begeerte, voorstellingen, begrippen, is in zijn aard *geheel verschillend* van het stoffelijke en lichamelijke, zoals wij het kennen. Dit laatste heeft bijvoorbeeld uitgebreidheid, [<sup>44</sup>], gewicht, verder vorm, kleur, enzovoort. Maar een vierkant gevoel [–] of groene gedachten enzovoort erkennen we als uitdrukkingen zonder zin. [–] Wat het fysieke voortbrengt is beweging, druk, stoot, en dergelijke, waarmee het psychische *geen overeenkomst* heeft.

Woltjer hanteert een dualiteit van het stoffelijke en het geestelijke, met – zeker later – erkenning van onderlinge wisselwerking. Kennen is een zaak van ‘geestelijk kenvermogen’, van bewustzijn; het is een *geestelijk*, dus immaterieel, proces.<sup>45</sup> Voorstellingen bijvoorbeeld ‘behoren geheel tot het gebied der ziel of van de geest’.<sup>46</sup> En hij kent niet naast dit geestelijk ook nog een lichamenlijk kenvermogen. Wel noemt hij vaak en uitdrukkelijk de rol van het lichamenlijk, fysiologisch of fysisch substraat van het kenvermogen.<sup>47</sup> Wellicht juist omdat ‘er een empirisch verband bestaat tussen de beweging van moleculen in onze zenuwen en hersenen en ons denken [–], wat niemand ontkent’,<sup>48</sup> benadrukt hij dat hij het kennen zelf ziet als een geestelijk, en specifiek: ideel proces.

Problematisch is voor Woltjer niet hoe een mens *other minds* kan leren kennen. Bij *other minds* is het *simile* immers duidelijk: dan is er ‘een geest, met den zijne overeenstemming hebbende’, ook wanneer deze geest om zich uit te drukken een materiële omweg gebruikt, waarneembaar voor mensen buiten zichzelf.<sup>49</sup> Het probleem is bij Woltjer juist het leren kennen van dat (niet-geestelijke) materiële.<sup>50</sup>

hoe het *niet bewuste* buiten ons, tot kennis in ons bewustzijn wordt, m.a.w. hoe wij kennis krijgen van de dingen buiten ons, in de stoffelijke wereld, en wel een adaequate kennis.

Bij alle verschil tussen het stoffelijke en het geestelijke eist kennis volgens Woltjer verwantschap tussen ‘de dingen’ en ons denken of voorstellen:<sup>51</sup>

<sup>42</sup> Ter Horst 2008:116–126; spec. (120–)121 (‘aangetast’); vgl. 373 (‘besmet’).

<sup>43</sup> EdP msK 287 (cursivering toegevoegd).

<sup>44</sup> Onduidelijk woord in msK (‘helft’? ter aanduiding van deelbaarheid?).

<sup>45</sup> O.a. IR:VRV 202; vgl. WWb 242 (‘door den geest’), EdP msK 254, tsL 138 (‘bewustzijn’).

<sup>46</sup> EdP msK 239, tsL 130

<sup>47</sup> O.a. EdP msK 239, 249–250, 253–254, tsL 130, 136; 138; msK 256, 267, 286–287, 303; IR:VRV 202.

<sup>48</sup> EdP msK 286 (1903).

<sup>49</sup> IR:VRV 217

<sup>50</sup> IR:VRV 191 (cursivering toegevoegd); vgl. WWb 241 en Ter Horst 2008:272, 275, 385.

<sup>51</sup> EdP msK 344 (de voorgestelde conjectuur corrigeert een mogelijke *aberratio oculi*).

We kunnen toch alleen denken, wat denkbaar, voorstellen, wat voorstelbaar is. Zijn de dingen, die we denken, voorstelbaar, dan moeten ze verwantschap hebben met het denken en voorstellen.

Als de dingen voorstelbaar en denkbaar zijn, hebben ze met denken en voorstellen iets overeenkomstigs.

Deze verwantschap, het *simile*, zoekt Woltjer in het *onstoffelijke* dat *in* het stoffelijke gekend wordt; dat onstoffelijke, geestelijke, en specifieker: het ideële, komt overeen met het onstoffelijke respectievelijk ideële van de kennende geest met zijn voorstellingen en gedachten.<sup>52</sup>

Wat in de stoffelijke dingen voor ons kenbaar is zijn juist de ideeën; zij maken het kwalitatieve zijn uit; wij kunnen ze vergelijken met den stempel of de matrijs die van koper, zilver en goud, geld maakt. Alleen door die ideeën in de stoffelijke wereld laat zich eene overeenstemming verklaren tusschen haar en onzen geest.

Dingen kennen – dat is volgens Woltjer vooral: de ideeën in de dingen kennen. Mocht de plastische vergelijking met een stempel de indruk wekken dat zo'n idee overeenkomt met de vorm in letterlijke zin van iets materieels (de contouren), dan wordt dat meteen gecorrigeerd door de financiële context waaruit Woltjer zijn vergelijking kiest. Hij wijst met het idee en 'het kwalitatieve zijn' op iets dat om meer of iets anders gaat dan een vorm die waarneembaar is aan de buitenkant van materiële zaken. Al blijft dit bij Woltjer impliciet, het gaat hem juist om iets diepers dan het reliëf op een muntstuk. Het geestelijke idee veronderstelt een geestelijke context, zoals het reliëf van een munt pas betekenis krijgt binnen een geldeconomie, een omvattend financieel systeem. Met die culturele context is 'het kwalitatieve zijn' van de munt verbonden: binnen die context wordt de munt een betaalmiddel met een gespecificeerde waarde. Wie een munt *kent*, duidt die aan als *euro* of *penny*, niet als een rond metaalschijfje met een bepaald reliëf. Ook de idee van een voetbal omvat meer dan het bewustzijn van een ongeveer bolvormig stuk leer.<sup>53</sup>

Woltjer ziet het menselijk kennen als een *ideeel* proces dat alleen iets *ideëls* kan kennen.<sup>54</sup> De mens leert de ideeën kennen die besloten liggen in de dingen waarop hij zijn aandacht richt. Deze ideeën zijn geen ding-achtige substanties die zich binnen de dingen bevinden.<sup>55</sup> Strikt genomen liggen begrippen en ideeën als vormen van bewustzijn enkel

<sup>52</sup> IR:VRV 181; vgl. 214 ('zonder de ideeën, van kennis en wetenschap geen sprake'), WWb 246 ('alleen ideeën'), EdP msK 226, tsL 123 ('in de dingen buiten ons logos, begrip of redelijk denken [-] kenbaar'). Vgl. ter Horst 2008:278 ('alleen zuivere vormen').

<sup>53</sup> Voor het begrip 'idee' → 5.6.3.

<sup>54</sup> EdP msK 234–235, tsL 128; vgl. EdP msK 272–273, *Vrijheid* 5–6. ▶ Vgl. Chantepie de la Saussaye, VW 1:443 ('Omdat het waarnemende subject geest is en alleen dat zich kan assimileren [-] wat ook geest is.').

<sup>55</sup> Vgl. msPed 77 (Aristoteles m.b.t. het algemene).

in het bewustzijn van wezens met een bewustzijn.<sup>56</sup> Met de vergelijking van de matrijs die uit metaal geld munt, wil Woltjer zeggen dat *in* materiële, waarneembare dingen iets te achterhalen valt, het zo-zijn, de *quidditas*, 'dat, zoals het is', dat zich laat interpreteren als *ektype* (beeldenaar, afbeelding; het uit-gedrukte beeld) van een *archetype* (het origineel, het oer-beeld).<sup>57</sup> Ideeën die in de dingen zelf liggen, zijn 'uitgedrukt in een substraat', ze zijn door een subject 'als objecten geponceerd', uitgebeeld. Een *ektype* verwijst daarom naar een idee als oorsprong van het zo-zijn van een ding. Zo'n idee bevindt zich in een subject, in de geest van een intelligent wezen: iemand die het betreffende ding *bedacht* heeft. Welnu, is Woltjers gedachtegang: onder andere natuurlijke dingen zijn bedacht door de Schepper. De ideeën in of van deze dingen zijn gedachten van God. Spreken van de 'bouw van planten of dieren' acht Woltjer daarom een 'gewettigd antropomorfisme': hun vaste ontwikkelingsgang 'is iets dat wij verstaan als een werking naar een voorafge-maakt bestek'. Ideeën bepalen hoe de dingen zijn (de eigenschappen), hoe ze functioneren en onderling samenhangen (relaties, orde), zoals de muntslag bepaalt met welke waarde dit stukje metaal zal gaan functioneren in het economisch verkeer.

Wat zegt Woltjer hier? Ongeacht de herkomst van het ideële in de waarneembare dingen, hoe komt volgens Woltjer de (ideële) kenrelatie tussen de kennende mens en de dingen tot stand? Kort en goed: door 'onderzoek en denken'.<sup>58</sup> Woltjer heeft het dan over wetenschap, maar ook wie buiten de wetenschap iets wil leren kennen zal zijn zintuigen en verstand gebruiken. Dat 'iets' betreft specifieke dingen. Een idee of begrip van iets ontstaat wanneer de mens met zijn eigen geest actief is. Het is resultaat van een actief *reproduceren* (Woltjers term) van het kenobject, niet via een projectie van impulsen vanuit het object op een passieve, blanco geest – en al helemaal niet op zo'n manier dat een mens van bijvoorbeeld gras 'groene gedachten' krijgt.<sup>59</sup> Het is niet het kenobject dat het begrip of idee in de kenner produceert, en toch ontstaat er iets in de geest dat een 'gelijkenis' vertoont met het kenobject. Strikt genomen heeft in Woltjers visie deze 'gelijkenis' niet pas betrekking op de begrippen of ideeën (waarbij men van kennis mag spreken), maar treedt zij al op in eerdere stadia van de kennisverwerving:<sup>60</sup>

[Het] voorwerp van wetenschap moet, omdat *zij* geestelijk van aard is, ook zelf geestelijk zijn; niet de dingen zelf, maar de aanschouwingen, voorstellingen en begrippen der dingen worden geweten;

Aanschouwingen (gewaarwordingen), voorstellingen en ideeën acht Woltjer geestelijk

<sup>56</sup> IR:VRV 232; vgl. WWb 247 ('door een geest'); Berkeley, aangehaald in IR:VRV 185n4 ('in geesten of geestelijke zelfstandigheden'), 188 ('actu [-] in den geest van den kunstenaar'), 211.

<sup>57</sup> IR:VRV 211 (ook hierna); vgl. → 3.5.1 (b); → 3.5.2 (a), (b); Kant *ProlMet* III, §57 (352) = 1976:124.

<sup>58</sup> ZW 11–12

<sup>59</sup> EdP msK 244, tsL 132–133 ('reproduceren'); vgl. EdP msK 271 (term '*gelijkenis*', gebruikt m.b.t. Hartmanns transcendentiaal realisme; cursivering JW); en msK 287 ('groene').

<sup>60</sup> *Vrijheid* 5–6; → 5.6.



van aard. Deze algemene geestelijke aard van het overeenkomstige, registreer ik (om dat hierna te verbinden met de menselijke en goddelijke *logos*). Hier beperk ik me echter tot die overeenkomst waar van kennis sprake is: in de idee. In mijn woorden betekent het *simile*-principe dan: er is een idee, die het kennend subject in staat is in zichzelf te produceren onder invloed van een kenobject, een idee die overeenkomt met de idee op grond waarvan dit kenobject is geproduceerd. Op grond van Woltjers term *reproduceren* gebruik ik hier twee keer het woord *produceren*. Het *simile*-principe, 'het gelijke kent het gelijke', heeft hier betrekking op een overeenkomst in *idee*.

De idee in het kensubject past dus bij wat de kenner ('adequaat') wil leren kennen. Maar Woltjer wijst op meer, andersoortige overeenkomsten, ook waar hij die niet expliciet koppelt aan het *simile*-principe. Zo noemt hij de ideële menselijke *activiteit*, zoals het maken van gevolgtrekkingen. Men kan bijvoorbeeld op basis van een astronomisch model een planeetpositie in de toekomst voorspellen. Met Heinrich Hertz acht Woltjer het opmerkelijk dat de ooit beredeneerde (berekende), ideële, *toekomstige* planeetpositie volgens *latere* waarnemingen werkelijk de kosmische positie blijkt waar de planeet zich naartoe heeft bewogen: er doet zich een parallel voor tussen een (materieel, fysisch of kosmisch) proces in de natuur en een (logisch) proces in de menselijke geest.<sup>61</sup> Voor een onderzoeker als Hertz is het *simile* dus niet enkel een beredeneerde *aanname*, zoals bij de 'ouden'. Hij *constateert* 'Übereinstimmungen' tussen de natuur en de menselijke geest:

Wir machen uns .... Symbole der äusseren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solchen Art, dass die denkwürdigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände. Damit diese Förderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse Übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unserem Geiste. Die Erfahrung lehrt uns, dass [...] solche Uebereinstimmungen in der That bestehen.

Op grond van een voorspelde en later uitgekomen sterrenstand blijkt de materiële kosmos zich parallel te hebben gedragen aan achtereenvolgende modeltoestanden die de mens beredeneerde. Hier betekent het *simile*: er is een wetmatig (logisch, mogelijk ook wettmatig) actief zijn van de menselijke geest, dat correspondeert met een wetmatige materiële dynamiek van opeenvolgende (natuurlijke) toestanden; 'het gelijke kent het gelijke' heeft hier betrekking op een overeenkomst in *wetmatig functioneren*. Deze wetmatigheid zelf zou men een idee kunnen noemen. De nadruk hier ligt echter op een overeenkomst in een opeenvolging binnen en buiten de menselijke geest.

Woltjer geeft dus zijn eigen ideële, niet materiële invulling aan het *simile*: er is *ideële* overeenkomst tussen menselijke geest en de materiële werkelijkheid, via ideeën en wet-

<sup>61</sup> IR:VRV 210; Hertz <sup>2</sup>1910 [1894]:1 en x; vgl. WWb 247 ('wat geschieden zal'); zie ook → 3.2.3 en 4.4.2 (ad a; Heymans). ▶ Vgl. Wigner 1960 en Clarence Irving Lewis, *Mind and the world order*, 1956 [1929]:351 ('correlated'), 358 ('millennia of nature's work'); C.S. Lewis 2003:63–65 (63: 'the laws of thought are also the laws of things').

matig functioneren. Daarmee wil hij verklaren dat er een relatie, een ken-relatie, mogelijk is tussen het geestelijke kensubject en de materiële kenobjecten inclusief hun functioneren. Maar is daarmee de ‘adequaatheid’ van de representatieve bewustzijnsinhoud aan de transcendent reale wereld’ verklaard, of de toepasbaarheid van het menselijk redeneren op deze wereld?<sup>62</sup> Woltjers verklaring gaat daarom nog verder: wat verklaart nu dit ideële *simile* zelf, en vooral de ‘adequaatheid’ van het menselijk kennen? Dus: hoe komt het dat deze twee ideële polen van de kenrelatie bestaan, met zelfs het effect dat specifieke delen van de menselijk kennis (ideeën, kenresultaten) blijken te *matchen* met specifieke verschijnselen van de ‘transcendent reale wereld’? Een evolutionaire verklaring zoals Eduard von Hartmann die verwoordt, ‘toenemende adequaatheid’ via ‘aanpassing en overerving’, wijst hij af. Dan moet men, zegt hij, eerst verklaren wat de *grond* voor die aanpassing is, en aantonen dat die grond *aanwezig* was of is. Daarmee stelt hij de vragen: op grond waarvan zouden ideële ‘aanschouwings- en denkvormen’ zich ooit aanpassen? En hebben deze gronden (en aanpassingen) bij (bepaalde) diersoorten, of oudere mensensoorten zich aantoonbaar voorgedaan?

Woltjers nadere verklaring van het *simile* start vanuit zijn godsbeeld: aangenomen dat de wereld een persoonlijke Schepper heeft, een ‘denkend en willend’ wezen,<sup>63</sup> dan staan mens en wereld niet los van zijn bedoelingen. Het menselijk kenvermogen en de kenbaarheid van de dingen tonen iets van deze bedoelingen.

Wat de mens betreft: de menselijke mogelijkheden om zijn leefwereld te leren kennen en tot correcte conclusies te komen over wat (nog) niet waarneembaar is, interpreteert Woltjer als typerende blijken van het beeld Gods dat de mens *is*.<sup>64</sup> Dit beeld Gods, ook het kenvermogen, is in onze onvolmaakte wereld volgens Calvijn en Woltjer wel helemaal aangetast en verduisterd, maar niet vernietigd. Ook in een duistere wereld en met een eigen verduisterd verstand wordt de menselijke logos voorzien van licht, waarheidsliefde, helderheid.<sup>65</sup> Wat ‘natuurlijke dingen’ aangaat, gunt God dit licht alle mensen (wat het kennen van Hemzelf betreft is dieper licht nodig – en niet elk mens is dat gegeven).<sup>66</sup> Mensen hebben alle licht (ook het letterlijke) voortdurend te danken aan de goddelijke Logos, de bron van leven, licht en waarheid.<sup>67</sup>

Wat de dingen betreft interpreteert Woltjer het kenbare ervan (hun eigenschappen en onderlinge ‘betrekkingen’) als ideeën van dezelfde goddelijke Logos. Zijn gedachten zijn ‘in’ de dingen waarneembaar en intelligibel geworden – niet zozeer voor God zelf (die

<sup>62</sup> EdP msK 272 (cursivering toegevoegd; ook m.b.t. Hartmann hierna; vgl. msK 262 (‘evolutie’).

<sup>63</sup> Int 6; vgl. WL:VRV 24; vgl. → 3.3. ▶ Op de ontwikkeling en complexiteit van het persoonsbegrip ga ik niet in, door me te beperken tot Woltjers nadruk in dit verband op denken en willen.

<sup>64</sup> EdP msK 229, tsL (124–)125; msK 344; LeW 21 (‘zijne gedachten na te speuren’); WL:VRV 24–25. Vgl. → 4.2.

<sup>65</sup> O.a. LieW 5, LeW 19, IR:VRV 219.

<sup>66</sup> WL:VRV 27(–28)

<sup>67</sup> EdP msK 273 (‘hem gevende rede en verstand en bewustzijn van goed en kwaad’).

kende zijn eigen ideeën al), maar juist voor de mens. De wereld is niet wezensvreemd aan de goddelijke Logos en daarom ook niet voor de menselijke logos als typerend deel van Gods beeld in de mens. Wel is het – anders dan voor God – voor de menselijke geest een buitenwereld, een *res* waarvan hij het ideële moet leren kennen.<sup>68</sup>

Hoe verklaart Woltjer dus de *match*? Via de herkomst, de oorsprong van het ideële *simile*: zowel de menselijke logos als de dingen zijn door dezelfde Schepper, door dezelfde Logos bedacht en op elkaar aangelegd. Door te onderscheiden wat bij Woltjer ineengestrengeld ligt, komen daarmee twee verdiepende invullingen van het *simile* aan het licht. De mens die de dingen onderzoekt en op grond daarvan nadenkt, *ontdekt* (zie het ‘gewettigd antropomorphisme’ hierboven) een actieve geest die overeenkomt met de zijne; een geest die actief geweest is in de vorming van de te kennen wereld. Gegeven Woltjers *Logocentrische* zijsleer en persoonlijke overtuiging identificeert hij deze geest met een goddelijke geest, de goddelijke Logos. Hier dringt zich een *simile* op, niet meer tussen de als het ware gelijkvloers geschapen kensubjecten en kenobjecten, maar een ongelijkvloers *simile*: tussen een menselijke en een goddelijke geest, tussen geschapen logos en ongeschapen Logos. De mens kan *Gods* gedachten na-denken,<sup>69</sup> op zijn niveau en ten dele. De menselijke logos is in staat een deel van de inhoud van de goddelijke Logos te reproduceren aan de hand van de dingen (incl. hun relaties) in deze wereld.

Het idee-matige in de dingen staat evenmin als dat in de mens zelf, los van een breder geestelijk functioneren (breder dan het bedenken of reproduceren van een logische openvolging): het veronderstelt een *mind*, een bewustzijn.<sup>70</sup> Net zo min als de letters van een boek hebben de dingen bewustzijn,<sup>71</sup> of ‘wil en voorstelling’, zoals Hartmann aanneemt; er is een ‘goddelijk willen en voorstellen’, een ‘Goddelijk bewustzijn’. Hier betekent het *simile*, de *homogeniteit* die Hartmann zoekt tussen kensubject en kenobject: er zijn aan beide polen van de kenrelatie geestelijke vermogens werkzaam of werkzaam geweest, zowel bij de menselijke kenner als bij de goddelijke bedenker van de dingen. Hier heeft ‘het gelijke kent het gelijke’ betrekking op een overeenkomst in een verzameling geestelijke vermogens en hun functioneren, in *mind*. Men kan zeggen: Woltjer heeft het kennen van de materiële wereld herleid tot een variant van de kenbaarheid van ‘(God and) other minds’: in het materiële (als symbolen, tekens) leert men de ideeën van een andere geest kennen – de goddelijke Logos.

<sup>68</sup> EdP msK 274

<sup>69</sup> ZW 33; vgl. IR:VRV 210–211, LeW (18–)19. Vgl. → 5.5, noot 152; reeds HBavinck 1881:60 (‘Wij denken *na*, wat God ons eeuwig *voor* gedacht heeft’); Kuypers 1894:II.23 (‘nadenken de gedachte, waardoor het Subject, dat deze relatien in het leven riep, ze bepaald heeft.’). ► Vgl. Lear 1988:317 (‘imitating and re-acting God’s thinking’, als *analogy* geeft Lear dat hij zelf met zijn boek zijn lezers Aristoteles’ denken laat na-denken.)

<sup>70</sup> EdP msK 271 (‘bewustzijn’, ‘letters’ e.d.) en 274, 344 (‘Goddelijk bewustzijn’); vgl. het *mind correlative* bij Ratzsch (→ 3.2.3, n131).

<sup>71</sup> EdP msK 260 (‘organische dingen zonder bewustzijn’); vgl. msK 288–289.

Nu is het kennende of gekende bewustzijn in Woltjers visie hier niet een *freischwebend* onpersoonlijk iets of iets dat in onpersoonlijke dingen voorkomt: het gaat hem om een bewustzijn dat een persoon heeft. Ook (de mate van) bewustzijn bij dieren blijft hier terzijde: het gaat hier om een met *logos* verbonden bewustzijn, precies wat de mens van dieren onderscheidt en waarin hij typerend Gods beeld is. Daarmee komt, tenslotte, een vierde *simile*-versie in beeld. Woltjer acht zowel God als mens *persoonlijke* wezens, ‘persoonlijk denkend en willend’.<sup>72</sup> Hier betekent het *simile*: er is een persoonlijk wezen dat bij het leren kennen van de dingen een overeenkomstig persoonlijk wezen ontdekt.<sup>73</sup> Hier heeft ‘het gelijke kent het gelijke’ betrekking op een overeenkomst in *persoon*-zijn. Niet alle gekende dingen zelf zijn dus persoonlijk van aard, net zo min als ze bewustzijn hebben, maar ze hebben een persoonlijke bedenker of auteur. Woltjer aanvullend kan men preciseren: natuurlijke dingen hebben een goddelijke auteur, de op basis daarvan door de mens bewerkte of vervaardigde dingen vinden hun oorsprong in een combinatie van een goddelijke en menselijke auteur of kunstenaar.

Woltjer vat de analogie tussen Schepper/schepping en kunstenaar/kunstwerk niet enkel op als beeldspraak, maar als realiteit.<sup>74</sup> Via het leren kennen van een kunstwerk kan men de kunstenaar zelf leren kennen. Zeker als deze met het kunstwerk bewust iets van zichzelf duidelijk heeft willen maken. In het verlengde van het (wetenschappelijke) kennen van dingen ziet Woltjer daarom de mogelijkheid van een persoonlijk of relationeel kennen. En de drang tot dit kennen verklaart hij uit een oorspronkelijke, diep gewortelde, maar gecorrumpeerde algemeen menselijke liefde, een liefde, niet alleen voor de Schepper zelf, maar ook voor de door de Logos gecreëerde dingen. Deze laatste liefde, het willen kennen van de dingen, kan zich onder andere manifesteren als liefde voor de wetenschap.<sup>75</sup>

Het thema van een materiële kosmos als domein waarop het menselijk denken toepasbaar blijkt, heeft historisch gezien lange wortels. Deze paragraaf begon bij de *simile*-ideeën van Indiërs.<sup>76</sup> Woltjers *simile*-versie brengt hem ertoe te spreken van *logische materie*. Tegenover een ‘heidensch begrip der materie’, eeuwige materie die ‘alogisch’ zou zijn, mag van Woltjer materie *logisch* heten.<sup>77</sup> Niet omdat materie ‘in zichzelf enigszins denkt’: denken is een geestelijk proces, immaterieel, verbonden met bewustzijn, wat hij

<sup>72</sup> Int 6; EdP msK 205, tsL 105 (‘agens’).

<sup>73</sup> EdP msK 261 (*Romeinen* 1:20); vgl. *Vrijheid* 5, 7 (‘een persoonlijke [–] factor’); EdP msK 229, tsL 125, msK 235, tsL 128 (‘het ik’); msK 273–274, 314; UCT 76; LieW 10 (‘van persoon tot persoon’); LeW 23; WWb 239 (‘de geheele mensch’).

<sup>74</sup> → 3.5.1 (b); vgl. LeW 19 (‘geen overdracht van betekenis’; daar m.b.t. ‘licht’).

<sup>75</sup> IR:VRV 219 (‘heeft ook lief wat uit Hem [–] is’). Vgl. LieW 5; EdP msK 344 (‘naar zijn beeld’); WWb 239–240; → 5.4, 5.8.

<sup>76</sup> Zie hierboven; vgl. → 2.2.2. ▶ Vgl. Clouser 2005:219, die via Pelikan 1993:42–53, onder meer Basilius de Grote aanhaalt: “When I say ‘rational’, I mean by that ‘belonging to creation.’” (53).

<sup>77</sup> WM:VRV 256

niet aan alle dingen toeschrijft. In het verband van het hier aangehaalde heeft hij het over *materia prima*, primaire, elementaire materie. Die materie is *logisch* omdat ze ‘het werk van de Logos’ is, door God bedacht en toebereid *met het oog op de wereld* die Hij wilde bouwen. Als de elementaire materie zelf al bewust gevormd is, en in die zin *logisch* genoemd kan worden, kan Woltjer zeker alle met behulp van deze *materia prima* vormgegeven materiële dingen logisch noemen: ook deze dingen denken doorgaans niet zelf, maar er bevinden zich ideeën *in ingedrukt*.<sup>78</sup> Ideeën, die primair in Gods Logos lagen: de dingen zijn door God *bedacht*. Denk aan het “Things are thinks” van Berkeley.<sup>79</sup>

In de kenleer komen de lijnen van Woltjers zijnsleer en mensleer samen. Dat geldt vooral waar de goddelijke en menselijke *logos* elkaar naderen. Woltjer citeert Boeckh:<sup>80</sup>

“Die Philosophie hat immer die übereinstimmende Vernunft in der Natur und im Geist auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen gesucht, und die Idee der Gottheit ist das höchste Problem aller Philosophie geblieben.... Die göttliche Weisheit ist die absolute Erkenntniss der Wahrheit. Die Vernunft des Menschen selbst ist göttlicher Natur.”

Dat zijn woorden, aldus Woltjer, van een filoloog die zelf de ‘god van het rationalistisch ongelooft’ als god had. Voor hem stond het ‘menschelijk subject [–] in het centrum der wetenschap’. Hij geeft intussen een interpretatie van de filosofische zoektocht en Woltjer noemt dan de ‘objectieven grond’ van het gezochte ‘gemeinsames Prinzip’: ‘de wijsheid Gods’. Immers, onderstreept Woltjer, ‘goddelijke gedachten alleen zijn [–] kengrond zoowel als wezensgrond der dingen’.

Wat God door de Logos heeft bedacht en ingedrukt of uitgedrukt in de wereld, kan de mens dankzij zijn logos uitdrukken in begrippen. De mens ‘leest’ zijn wereld. Bij een spijkerschriftcilinder, zoals die van Nebukadnessar II, ontdekt de onderzoeker taaltekens, en heeft hij die ontcijferd, dan kan hij de vastgelegde gedachten van een medemens ‘nadenken’. Op dezelfde manier kan hij gedachten lezen die in deze wereld ingedrukt of uitgedrukt liggen. De dingen vormen een taal zonder woorden. De mens kan de ontdekking doen dat deze dingen resultaten zijn van de verbeeldingskracht van een denkend iemand; dat ze het werk zijn van een geest, een *logos*, die overeenkomt ‘met den zijne’, inclusief denkvermogen en verbeeldingskracht.<sup>81</sup>

Uitgesplitst zegt Woltjer:

- a. God is Schepper;
- b. Hij schiep onder andere stoffelijke dingen;

<sup>78</sup> IR:VRV 217

<sup>79</sup> → 3.5.1 (b), noot 271.

<sup>80</sup> LeW 21–22 (Boeckh), 23 (‘de wijsheid Gods’, enz.).

<sup>81</sup> IR:VRV 217 (‘cilinder’, ‘met den zijne’; → 4.4.1, noot 216), 218 (‘geene woorden’; *Psalm* 19; → 3.5.2 (a), bij noot 417); WL:VRV 23 (‘verbeelding’); vgl. EdP msK 271 (‘tekens’).

- c. Hij schiep de mens;
- d. Hij schiep alles met behulp van de goddelijke *Logos* – (d') zijn bedenken-en-uitdrukken;
- e. de mens (c) is 'stofverwant' (b);
- f. de mens (c) is beeld van zijn Schepper (a);
- g. de mens heeft een *logos*, waardoor de mens zich, als beeld van God (f), van dieren onderscheidt;
- h. deze *logos* is een *ektype* (afbeelding) van zijn goddelijke *archetype* (origineel), *de Logos* (d);
- i. deze *logos* omvat onder andere denkvermogen en verbeeldingskracht (d');
- j. de 'stofverwante' mens (c) kan stoffelijke, materiële dingen *waarnemen*;
- k. de dingen zijn uitdrukkingen, *ektypen*, van gedachten (*archetypen*) in de goddelijke *Logos*;
- l. van dingen die de mens waarneemt (j) kan hij met zijn *logos* (i) deze gedachten (k) *na-denken*.

In een zin: de mens kan als Gods beeld, met behulp van zijn *logos*, op grond van waarneming van de geschapen dingen, 'na-denken' de gedachten uitgedrukt, uitgebeeld door de Schepper in en door zijn *Logos* – de *Logos* immers, met wie de menselijke *logos* overeenkomt.<sup>82</sup>

Het scharnier is de overeenkomst tussen de goddelijke *Logos* en de menselijke *logos* (h). Hier ligt een ongelijkvloers, verticaal, transcendent *simile*, die het horizontale *simile* verklaart. De mens *kan* met zijn *logos* het wezen van de dingen achterhalen. Wel gaat dat op zijn eigen manier en dat betekent voor de onvolkomen mens: geleidelijk, niet in één keer, discursief, niet (meer) intuïtief zoals een volmaakt mens zou kunnen. Ook het resultaat is niet volledig of volkomen, maar ten dele;<sup>83</sup> als schepsel kent een mens altijd *schepselmatig*, beperkter dan de Schepper: 'God alleen kent absoluut zowel zijn eigen wezen als alles wat Hij schiep'.<sup>84</sup> Ook door de gevolgen van het kwaad kan hij ernaast zitten, onderzoeks- of denkfouten maken. Toch blijft overeind: zijn mentale reconstructie van de dingen, voor zover inderdaad correct, klopt niet alleen met het wezen van de dingen zelf (hoe ze zijn, functioneren en samenhangen), maar ook met de goddelijke ideeën die dit wezen uitmaken. De mens herkent hier gedachten van een geest waarmee de zijne overeenkomt – hoezeer de *Logos* ook goddelijk is, en hijzelf schepsel is en blijft. De mens herkent hier de gedachten, de geest, de hand van een persoonlijke Schepper.

Alle (wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke) kennen richt zich volgens Wol-

<sup>82</sup> Achtereenvolgens de elementen c, f, g en i, e en j, b, l, k, a, d, h.

<sup>83</sup> EdP msK 258 ('ten deele', 'niet goddelijk'). Vgl. WL:VRV 46 ('veel voor ons een raadsel'); WWb 248 ('secundair').

<sup>84</sup> EdP msK 463 ('absoluut').

tjer dus op iets overeenkomstigs ('simile simili...'). Dat overeenkomstige beperkt zich niet tot 'het ideële'. Gaandeweg is gebleken dat Woltjer tenminste vier versies van een *simile* verdedigt – een *simile* van

- i. specifieke ideeën: de ideeën die de kennende mens of onderzoeker opdoet, corresponderen met ideeën (uitgedrukt) in wat hij leert kennen;
- ii. ideëel functioneren: het ideëel (logisch) actief zijn van de kennende mens correspondeert met de (kenbare) gang van zaken; het trekken van logische conclusies uit een model (als ...dan...) komt overeen met een verloop van gebeurtenissen in de buitenwereld;<sup>85</sup>
- iii. het geestelijke: de (innerlijke en uitgaande) menselijke logos, de menselijke geest zoals deze op bewustwording gericht is, heeft in het leren kennen van dingen te maken met de geestelijke *uitingen* van een – hoe verschillend ook – overeenkomstige geest, een geest met bewustzijn;<sup>86</sup> de menselijke logos komt in zekere zin overeen met de goddelijke Logos;
- iv. het persoon-zijn van God en mens: de mens (of onderzoeker) als persoon raakt in persoonlijke 'correspondentie' met een ander persoon<sup>87</sup> – en wel de Schepper; de aangeduide geest kan bij alle overeenkomst een geest van een andere orde zijn, in Woltjers visie.

De *verklaring* voor al deze overeenkomsten ligt in de Logos zelf. Dat de Logos zich aan mensen openbaart in of via het geschapene, ziet Woltjer als het gegeven 'waardoor dat geschapene voor de menselijke logos kenbaar is'.<sup>88</sup> Elke versie van het *simile* berust bij hem op een en dezelfde identiteit: de Logos die de mens en de menselijk *logos* – als *ektype* van zichzelf – eens bedacht en ook verlicht tot het kennen van dingen, *is* de Logos die de dingen bedacht, vormde, draagt en voor de mens en zijn *logos* kenbaar maakt.<sup>89</sup> De Logos zelf vormt de uiteindelijke oorzaak en garantie dat specifieke menselijke ideeën overeenkomen met die van de Logos, voor zover deze in dingen kenbaar worden. En Woltjer plaatst ideeën en een ideëel functioneren (i, ii) binnen een geestelijke en persoonlijke context (iii, iv). Mens en wereld hebben een persoonlijke oorsprong.

<sup>85</sup> EdP msK 225–226, tsL 123 ('redelijk denken'; vgl. Hertz hierboven; noot 61).

<sup>86</sup> WWb 248, 249 ('niet [–] het onbewuste').

<sup>87</sup> Vgl. EdP msK 80–81 ('hem die spreekt of schrijft'); vgl. → 3.5.2, de auteursmetafoor.

<sup>88</sup> WL:VRV 19

<sup>89</sup> EdP msK 235, tsL 128

## 5.4 Wetenschappelijke kennis

Binnen het menselijk kennen zoals dat tot nu toe ter sprake kwam, is niet nadrukkelijk onderscheiden tussen wetenschappelijk en niet-wetenschappelijk kennen. Vanwege de overeenkomsten kon dat.<sup>90</sup> Een van deze overeenkomsten is dat de resulterende kennis uitgedrukt wordt in oordelen waarin begrippen een rol spelen. Intussen maakt Woltjer het onderscheid wel. Aan de Stoïci schrijft hij toe, dat ze als eersten ‘de *’empeiria méthodikè* van de gewone ervaring’ onderscheidten.<sup>91</sup> Lees voor ‘methodische ervaring’ zoiets als wetenschappelijk, experimenteel onderzoek. Zelf merkt Woltjer op dat begrippen ontstaan in het gewone leven.<sup>92</sup> Zulke begrippen noemt hij empirische begrippen, in onderscheid van logische of metafysische.<sup>93</sup> Neem bijvoorbeeld het begrip *begrip* zelf. In het gewone leven betekent dat

niet veel meer dan een voorstelling, die het karakter van algemeenheid verkregen heeft. In wetenschappelijken zin kan men het wegens het onbepaalde en onzekere, dat het aankleeft, niet gebruiken.

Als minder abstract voorbeeld had Woltjer het begrip ‘vis’ kunnen kiezen: daarbij heeft vrijwel iedereen wel een voorstelling, maar meestal blijft onbepaald of bijvoorbeeld vinnen of kieuwen voor vis kenmerkend zijn.

Woltjer vult dan aan dat hij slechts een *gradueel* verschil ziet tussen gewone (Woltjer: empirische) begrippen, vakwetenschappelijke (Woltjer: logische of wetenschappelijke) begrippen en metafysische begrippen (Woltjer: begrippen die betrekking hebben op wat ‘aan de ervaring vooraf en boven haar uitgaat’<sup>94</sup>). Ook methodisch relateert Woltjer het verschil tussen alledaags en wetenschappelijk (incl. metafysisch) denken. De methoden van inductie en deductie delen alle mensen. Ze

behooren tot zijn wezen, en worden door ieder denkend mensch toegepast; het onderscheid tussen het wetenschappelijk en het alledaagsche denken bestaat ook ten opzichte dezer methoden, evenals bij de waarneming en de begripsvorming, alleen daarin dat het wetenschappelijk denken ze zoo nauwkeurig en zuiver mogelijk toepast.

Alledaagse begrippen acht Woltjer dus te onbepaald of te onzeker voor de wetenschap. Ook methodisch gaat het alledaagse denken zijns inziens te onnauwkeurig, te onzuiver te werk – met als gevolg, mag men uit zijn inschatting concluderen: onnauwkeurige en

<sup>90</sup> EdP msK 323

<sup>91</sup> EdP msK 264 (de griekse uitdrukking is hier weergegeven in transcriptie).

<sup>92</sup> EdP msK 321(–322); vgl. 326, 262 (‘leven’) en 442 (‘eerste en alledaagse ervaring’).

<sup>93</sup> EdP msK 257; vgl. IR:VRV 206 en → 5.2 (slot). ► Vgl. hoe G. Groen van Prinsterer spreekt over rechtsgevoel en een rechtsstelsel, dat ‘reeds feitelijk aanwezig was voordat het wetenschappelijk beredeneerd werd’ (*Ongeloof en revolutie*, lezing/hoofdstuk V, slot; 2008:114).

<sup>94</sup> EdP msK 222, tsL 121



onzuivere begrippen en oordelen. Wie ‘in bijzondere mate’<sup>95</sup> gaven heeft om te komen tot de specifieke vormen van waarneming, begripsvorming en methodisch denken van een vakwetenschap of van de metafysica, en wie zich daar dan op richt, mag kennis verwachten die zich van alledaagse kennis onderscheidt – onder andere in een hogere mate van *bepaaldheid* (nauwkeurigheid, zuiverheid) en *zekerheid* (zie (a) en (d) hierna).

Het blijkt dat Woltjer meer kenmerken verbindt met wetenschappelijke kennis. Hij beschouwt *wetenschap* vooral ‘in den ideëelen zin’ (niet primair als empirisch verschijnsel), en omschrijft deze als het resultaat van ‘onderzoek en denken’:<sup>96</sup>

[I]k versta onder wetenschap het systeem van alle kennis, die de mensch langs den weg van onderzoek en denken kan verkrijgen.

Dit ‘onderzoek en denken’ is dus gericht op een *systeem* van kennis (zie (c) hierna). Tenslotte geeft Woltjer ook aan waarom hij het weten in de wetenschap *enger* acht dan het alledaagse weten:<sup>97</sup>

Het wetenschappelijke weten is enger dan het gewone begrip weten. In het gewone leven is het: gezien hebben – zelf of door een vertrouwd getuige. In wetenschappelijke zin is het: een zekere kennis hebben niet alleen berustende op aanschouwing of op getuigenis van anderen, maar op innerlijke gronden, die in de natuur en het wezen der zaak zelf hun grond hebben.

Na onderzoek (door eigen waarneming of met een beroep op anderen) wil de onderzoeker met zijn *denken* deze ‘innerlijke gronden’ opdiepen en in kennisoordelen verwoorden (zie (b) hierna).

Woltjer onderscheidt dus tenminste vier kenmerken van wetenschappelijke kennis. Zij

- (a) is opgebouwd vanuit welbepaalde begrippen;
- (b) verwoordt ‘innerlijke gronden’ (gronden ‘in de aard en het wezen der zaak zelf’);
- (c) vertoont samenhang in een systeem; en
- (d) biedt een hoge mate van zekerheid.

Hoewel hij zekerheid met bepaaldheid verbindt, ziet hij meer factoren die op deze zekerheid invloed hebben. Hij wijdt er zelfs een apart referaat aan: *De zekerheid der wetenschap* (1907). Vandaar dat deze als laatste en meest uitgebreide hierna aan de orde komt.

<sup>95</sup> BNL:VRV 155; vgl. 153 (‘in die mate’) en 152 (‘fijner en dieper’, m.b.t. de dichter).

<sup>96</sup> ZW 11–12

<sup>97</sup> EdP msK 322

Men kan zeggen dat Woltjer met zijn wetenschapsvisie een versie verwoordt van wat wel het klassieke model van wetenschap is genoemd, een zodanig model dat het ruimte laat<sup>98</sup>

both for a system of propositions ordered by relations of grounding or deducibility (axiomatics proper) and for a system of terms or concepts ordered by means of definitions.

Volgens dit model – grofgeschetst – betreft een (vak-)wetenschap een specifieke verzameling objecten of een specifiek domein. Daarop heeft een aantal fundamentele concepten en proposities betrekking. Op deze basis worden andere concepten samengesteld (gedefinieerd) respectievelijk proposities gegrond (bewezen). Alle voorkomende concepten kent men op adequate wijze; alle proposities zijn waar, universeel en noodzakelijk (in wat voor zin ook), en men kent ze als zodanig.

Zonder in detail al deze model-kenmerken naast Woltjers wetenschapsvisie te leggen, vallen de overeenkomsten op. Woltjer spreekt over grondbegrippen (kennelijk onderscheiden van niet-elementaire begrippen), en over grondstellingen en afgeleide stellingen.<sup>99</sup> De bepaaldheid van begrippen (a) en het systeem-karakter (c) van wetenschap zijn goed in het model te plaatsen. Wanneer men tenslotte de ‘innerlijke gronden’ (b) bij Woltjer verbindt met de universaliteit en noodzakelijkheid die het model noemt, en zekerheid (d) opvat als afhankelijk van het voldoen aan de modelkenmerken (of aan Woltjers a, b, c), dan wordt aannemelijk dat Woltjers wetenschapsvisie verwant is aan het klassieke model.

(a) Wat de begrippen betreft is hun welbepaaldheid, eenduidigheid, een eerste vereiste in de wetenschap:<sup>100</sup>

In de wetenschappelijke discussie heeft men zekerheid en bepaaldheid nodig, het individueel geworden moet worden geëlimineerd, opdat men onder het begrip, dat men in een oordeel gebruikt, hetzelfde versta.

Hier wordt deze bepaaldheid (weer in een adem met zekerheid) verbonden met het elimineren van het individuele. Dat heeft te maken met de gerichtheid van wetenschappelijke kennis op het wezenlijke en noodzakelijke (b) ‘van iets dat in of aan het gegeven wordt waargenomen.’<sup>101</sup> Het wezenlijke kan Woltjer identificeren met het soortelijke of algemene. Het ‘individueel geworden’ verwoordt Woltjer elders als ‘het individuele, veranderlijke, voorbijgaande’ waarin onderzoekers ‘het blijvende en onveranderlijke, het

<sup>98</sup> De Jong 2010:186

<sup>99</sup> O.a. IR:VRV 194, WOU:VRV 138, ZW 23.

<sup>100</sup> TuW 12

<sup>101</sup> EdP msK 244, tsL 133

wezen' willen vatten door middel van begrippen.<sup>102</sup> Tegenover het noodzakelijke kan men hier ook nog toevoegen dat in wetenschappelijke kennis het toevallige of bijkomstige geëlimineerd is. Begrippen worden 'ontleend aan de taal van het dagelijkse leven en worden door de wetenschap gezuiverd ['van het heterogene en toevallige'] en begrensd'.<sup>103</sup> Wanneer men bepaaldheid zou omschrijven als nauwkeurigheid of zuiverheid, dan wijzen deze termen bij Woltjer naar dezelfde eliminerende manier van definiëren, het afbakenen van het wezenlijke, noodzakelijke, onveranderlijke en blijvende. Met een (aangepast en gepreciseerd) voorbeeld van Woltjer:<sup>104</sup> een prehistorische pot, door een boer omhooggeploegd, kan een archeoloog met het begrip 'standvoetbeker' aanduiden. Dat maakt onder zijn collegae het type pot duidelijk, de specifieke periode, het specifiek verspreidingsgebied, en enkele typespecifieke uiterlijke kenmerken. Een aantal individuele kenmerken en de toestand van de gevonden pot zijn daarmee echter niet beschreven.

In het werken met deze 'wel bepaalde begrippen',<sup>105</sup> met eenduidige, nauwkeurige, zuivere definities, onderscheidt de wetenschap, het kennen door een *denker*, zich volgens Woltjer ook van het kennen door een *dichter*. Het dichterlijke kennen is niet minder zeker ( $\rightarrow$  d), maar intuïtief.<sup>106</sup> Wat de dichter 'aanschouwt en gevoelt' roept een idee wakker; en dat verwoordt hij. De idee ontstaat door 'innerlijk, geestelijk aanschouwen'; het 'logische begrip' echter door het scherpzinnige, onderscheidende denken.<sup>107</sup> Vooral dichters hebben, aldus Woltjer hier, 'in zeer hoge mate' de gave gekregen van een 'goddelijk, geestelijk-zien' van 'het wezen van dingen', 'het idee in haar schoonheid' (zij het nog altijd 'naar menscheden maatstaf'). Boven denkers acht hij dichters hierom zo hoog, dat hun directe, intuïtieve denken meer God-gelijkend is dan het discursieve (analytisch en synthetisch, tijdsvolgordelijk) denken dat mensen doorgaans nodig hebben om deze wereld te leren kennen – maar waar God zonder kan.<sup>108</sup>

(b) In de wetenschap wil men het wezen van dingen kennen, waarin genoemde 'innerlijke gronden liggen'. '[H]et wezenlijke en noodzakelijke' van dingen wil zij uitdrukken in begrippen.<sup>109</sup> Dit wezenlijke kan Woltjer ook aanduiden als de *idee* in de dingen: de 'ware realiteit der idee in de dingen na te speuren en te leren kennen, dat is de taak der wetenschap'.<sup>110</sup> Bij 'innerlijke gronden' denkt Woltjer onder andere aan (noodzakelijke) oorzaken of (algemene) beginselen. Gronden, oorzaken en beginselen liggen in zijn taal-

<sup>102</sup> ZW 18

<sup>103</sup> EdP msK 321 met [324].

<sup>104</sup> EdP msK 226, tsL 123 (steen, boer vs. geoloog), WWb 238 (pot, arbeider).

<sup>105</sup> msPed 58

<sup>106</sup> BNL:VRV 155; vgl. 152.

<sup>107</sup> BNL:VRV 156; zie  $\rightarrow$  5.6.3.

<sup>108</sup> WL:VRV 25 ('gelijkenis'); BNL:VRV 153 ('de goddelijke gave der verbeelding'); EdP msK 104, tsL 55 ('discursieve'). ▶ Vgl. HBavinck 1900:226 ('zonder eenige samenstelling [-] in het wezen onzes Gods').  
<sup>109</sup>  $\rightarrow$  5.2 ('noodzakelijke': EdP msK 242, tsL 132).

<sup>110</sup> IR:VRV 182

gebruik in elk geval dicht bij elkaar (en hij gaat uit van een sterk verband tussen taal en bewust denken). Zo kan hij zeggen:<sup>111</sup>

Onze geest eischt echter meer dan algemeene wetten: hij wil ook de gronden kennen, waarop die wetten steunen; hij wil niet alleen inzien dat iets moet geschieden, maar ook waarom dat moet. Hij verlangt eene *certa cognitio ex certis principiis*, eene zekere kennis steunende op vaste gronden.

Hier vertaalt hij *principiis* met ‘vaste gronden’. In andere contexten bezigt hij principes en beginselen als parallelle termen.<sup>112</sup> Met betrekking tot de metafysica spreekt hij over het zoeken naar ‘eerste gronden en oorzaken’ of ‘eerste beginselen en oorzaken’ (zoals het causaliteitsbeginsel).<sup>113</sup> Uit dit *eerste* mag men, hoewel Woltjer dat niet zelf expliciet noemt, afleiden dat vakwetenschappen zich volgens hem richten op oorzaken in gewone zin, secundaire oorzaken (zoals een gebeurtenis of de zwaartekracht), op beginselen (zoals het mechanische principe ‘actie is reactie’) – naast de bovengenoemde *algemeene wetten* (zoals taalwetten<sup>114</sup> of een valwet). De metafysica zoekt dan naar de meest elementaire gronden, oorzaken of beginselen, zo elementair dat men daarachter geen diepere gronden, eerdere oorzaken of meer algemene beginselen vermoedt of meent te kunnen kennen.

(c) Wetenschappelijke kennis is geen aggregaat van losse oordelen die elk aan bovenstaande twee kenmerken voldoen. Pas wanneer dergelijke kennisoordelen zich in *systeem* laten brengen ‘verheft kennis zich tot wetenschap’. Wetenschap is een ‘wel gesloten geheel, een *systeem* van *zekere* kennis’.<sup>115</sup> Wat verstaat Woltjer onder zo’n systeem? Een omschrijving bij Woltjer legt de nadruk op de relaties of verhoudingen van dingen: een systeem is of beschrijft ‘de verhouding van de individuen tot de soort, van de soorten onderling en tot het geheel’.<sup>116</sup> Ten minste twee kenmerken van kennis als systeem komen bij hem naar voren: zo’n systeem is een afgebakende eenheid en vertoont interne samenhang.<sup>117</sup> Over bijvoorbeeld de geschiedwetenschap zegt Woltjer dat deze<sup>118</sup>

te midden van de verbijsterende veelheid een eenheid [verlangt] die alles samenhoudt, een hoofdmoment, waar het andere zich organisch omheen groepeerst. Die eenheid wordt gevonden in het begrip van de mens zelf, die [–] tegelijk individueel en deel van een geheel is.

<sup>111</sup> ZW 21 (cursivering toegevoegd).

<sup>112</sup> O.a. EdP msK 25, tsL 13.

<sup>113</sup> EdP msK 221–222, 224(–225), tsL 120–121, 122(–123); msK 338 (‘causaliteitsbeginsel’).

<sup>114</sup> WL:VRV 42

<sup>115</sup> IR:VRV 214 met ZW 12 (cursivering JW); vgl. WWb 232, LeW 19, msPed 78, EdP msK 229, tsL 125; msK 325.

<sup>116</sup> msPed 78

<sup>117</sup> EdP msK 136, tsL 73 (‘eenheid’; vgl. msK 285, 353; TuW 10) resp. msK 294 (‘samenhang’). Vgl. IR:VRV 214; WWb 239–240. *Eenheid* 45.

<sup>118</sup> O.a. EdP msK 204–205, tsL 111

Maar hoe stelt hij zich deze eenheid en samenhang voor? Het bovengenoemde klassieke model van wetenschap kan dat duidelijk maken. Allereerst betreft elke vakwetenschap een bepaald domein, een specifieke verzameling objecten: de afbakening van deze verzameling geeft eenheid – eenheid van *domein*. Ten tweede zullen de fundamentele stellingen (oordelen) over dit domein niet onderling strijdig mogen zijn: samenhang door *consistentie*. Ten derde worden complexe begrippen uit basisbegrippen samengesteld en oordelen gegrond op of bewezen vanuit de fundamentele stellingen: samenhang door *gegrondheid* of *afleiding*.

Woltjer zoekt deze eenheid en samenhang niet alleen per vakwetenschap. De diverse wetenschappen vormen zelf ook een domein, een domein dat bestudeerd wordt in de *wetenschapsleer*. De samenhang van alle toenmalige wetenschappen heeft Woltjer niet expliciet gemaakt,<sup>119</sup> maar de samenhang van faculteiten binnen de eenheid van een universiteit zal hij zeker hebben gezien als een samenhang die ‘innerlijke gronden’ heeft, net als de samenhang van wetenschappen binnen een faculteit. Voor zijn eigen letterenfaculteit heeft hij de filosofie beschreven als de wetenschap waarin de resultaten van taal- en literatuurwetenschap en de daarop gebaseerde geschiedwetenschap tot een samenhangend geheel worden samengebracht.<sup>120</sup> Bovendien brengen wetenschappen bij elkaar wat mensen te weten kunnen komen over de ene schepping (of in het geval van theologie over de Schepper). Deze schepping beschrijft Woltjer expliciet als een eenheid: de dingen vinden hun *systeem* in de *Logos*, in Hem zijn ze gegrond en hangen ze samen.<sup>121</sup> Wie recht wil doen aan deze *ontische* eenheid van (de Logos en) de schepping, kan en moet in Woltjers visie eenheid en samenhang verwachten binnen en tussen de diverse wetenschappen, en zal er dus naar streven alle kennis en wetenschappen, hoe divers ook, in te passen in een *epistemische* eenheid en samenhang, een systeem.

Ook in de praktijk van een wetenschap heeft het systeemkarakter daarvan gevolgen, en dat terecht, aldus Woltjer. Wetenschap vereist aansluiting bij al eerder verkregen resultaten; vandaar uit initieert men nieuw onderzoek.<sup>122</sup> Vandaar dat Woltjer ook *brutofeiten* van *nettofeiten* onderscheidt.<sup>123</sup> Brutofeiten zijn de ‘feiten zoals iedereen die waarneemt’. Neem de omhooggeploegde pot. Nettofeiten noemt Woltjer de feiten, nadat deze *bewerkt* zijn door een speciaal type onderzoeker, bijvoorbeeld een historicus (of een chemicus). De brutofeiten moet een onderzoeker van een relevant vakgebied immers verbinden met de al gevormde ‘ideeën der geschiedvorsers’ (het in dit voorbeeld relevante type onderzoekers): ‘de wetenschap bewerkt ze voor haar doel’ tot nettofeiten. Dat is een proces van inkaderen en daardoor blijft het systeemkarakter van de wetenschap gehandhaafd. Hier-

<sup>119</sup> Een onvolledige opsomming biedt o.a. ZW 28 (natuur, geschiedenis, recht).

<sup>120</sup> EdP msK 20–21, tsL 11

<sup>121</sup> EdP msK 229, tsL 125

<sup>122</sup> ZW 36–37

<sup>123</sup> WWb 237–238; vgl. EdP msk 324 (‘zuivere ervaring’) en 325 (‘geabstraheerd’), msK 226, tsL 123.

bij speelt onder andere *abstractie* een rol.<sup>124</sup> De onderzoeker let op specifieke kenmerken van het brutofeit en negeert andere. Door inkadering van de zo uit brutofeiten geabstraheerde nettofeiten verkrijgt het brutofeit ‘wetenschappelijke betekenis’, en daarmee een *waarde* die bijvoorbeeld de pot voor de boer niet had.<sup>125</sup> De gevonden pot blijkt een al dan niet bijzondere pot met specifieke kenmerken die (niet) passen bij een specifieke periode. Men kan zeggen dat het in het licht van het systeem begrepen nettofeit ook iets toevoegt aan het brutofeit.

(d) Met dit onderscheid tussen brutofeiten en nettofeiten relateert Woltjer een empiristisch beroep op ‘feiten’ alsof deze de zekerste grond van kennis zouden zijn. Feiten worden in de wetenschap immers altijd ingekaderd, ‘met elkander in verband gebracht en in dat verband geïnterpreteerd’. Woltjer signaleert dan de rol van subjectiviteit en contrasteert dat met zekerheid die wetenschap vereist. Dit inkaderen, ‘werk van het verstand’, brengt een ‘subjectief element te meer’ in in de ervaring (naast de subjectiviteit in de ervaring zelf die een onderzoeker opdoet: die is ‘nooit geheel te elimineren’, al trachten verschillende onderzoekers dezelfde ervaring op te doen op verschillende plaatsen en tijden).<sup>126</sup> Deze subjectiviteit brengt altijd iets van diversiteit en onzekerheid mee: de gevormde begrippen zijn ‘niet volkomen gelijk’, al worden ze zoveel mogelijk gezuiverd.<sup>127</sup> De begrippen worden in samenhang gebracht tot een systeem en daarna werkt dit systeem door in de vervolgonwikkeling van de wetenschap. Bij de ervaring, het waarnemen in de wetenschap, gaat men uit van deze ingekaderde, ‘gezuiverde begrippen’. Daarmee tracht men het onderzoek ‘in te richten’. ‘Altoos werken we dus bij de ervaring met voorstellingen, begrippen en ideeën.’<sup>128</sup>

Al relateert Woltjer hiermee een volledige zekerheid in de wetenschap, als kenmerk ligt zekerheid volgens hem zelfs in het begrip wetenschap zelf.<sup>129</sup>

Zonder twijfel sluit het begrip wetenschap altijd het begrip *zekerheid*, *gewisheid*, in. Zekerheid is eene gewaarwording in ons bewustzijn, die velerlei graden en velerlei oorzaken en gronden heeft. Ook oorzaken: de eene onderzoeker is tengevolge van de gesteldheid van zijn geest en van zijn lichaam, door opvoeding, gewoonten en levensomstandigheden veel eerder geneigd zekerheid te gevoelen dan de andere. Maar vooral gronden: één grond van zekerheid is de waarneming, een andere het logische denken, een derde autoriteit en getuigenis; maar zekerheid kan ook steunen op algemeen besef en intuïtie. Deze gronden geven niet alle denzelfden graad van zekerheid, een graad die bepaald wordt naar de bewijskracht.

<sup>124</sup> IR:VRV 206

<sup>125</sup> WWb 238

<sup>126</sup> WWb 237

<sup>127</sup> ZW 18

<sup>128</sup> EdP msK (324–)325

<sup>129</sup> WWb 235; vgl. 241 en EdP msK (321–)323 (‘toestand van het bewustzijn’).

Zekerheid komt niet uitsluitend voor in de wetenschap. Woltjer treft ook zekerheid aan die betrekking heeft op niet-wetenschappelijke vormen van kennis, zoals het weten in 'het gewone leven' en de kennis die een 'dichter' verwoordt (vandaar dat het volgens Woltjer niet terecht is dat Plato de dichter hoogstens 'eene meening' toedicht).<sup>130</sup> Van de term 'gewisheid' verschilt de term zekerheid 'in het gebruik weinig', zoals blijkt uit de uitdrukking 'zeker en gewis'.<sup>131</sup> Wel zou, gegeven een etymologisch verband tussen 'weten' en 'gewisheid', op het vlak van het verstand eerder de term gewisheid passen, op dat van het gemoed eerder zekerheid.

Nu kan men onvolledige zekerheid en voorlopigheid als kenmerken van het wetenschappelijk *proces* zien. Maar Woltjer heeft het over het *resultaat* dat de onderzoeker bereikt: die komt in een toestand van het hebben opgedaan van bepaalde kennis, inclusief *het weten* van deze opgedane kennis. Over die weten-schap kan Woltjer schrijven:<sup>132</sup>

De wetenschap is geestelijk, daar zij zekerheid, gewisheid is, een toestand of eene gewaarwording, die rechtstreeks tot het bewustzijn behoort, tot de innerlijke onmiddellijke gegevens der ziel.

Waar aan ontleent een wetenschappelijk onderzoeker nu deze zekerheid dat hij ware opvattingen verworven heeft? Woltjer somt dan een aantal gronden op die zekerheid verlenen:<sup>133</sup>

één grond van zekerheid is de waarneming, een andere het logische denken, een derde autoriteit en getuigenis; maar zekerheid kan ook steunen op algemeen besef en intuïtie.

Het gaat hem hier niet om bronnen waaruit men kennis put, maar om gronden waaraan men zekerheid over opvattingen ontleent, gronden voor *justification*, gronden die bewijskracht hebben, dat wil zeggen 'bewijskracht voor anderen'.

Woltjer beschrijft zekerheid als mentale toestand (*gewaarwording*) van de onderzoeker en niet als eigenschap van de kennis zelf. Die opvatting van zekerheid kan men als epistemisch internalisme (of mentalisme) onderscheiden van een epistemisch externalisme dat zich richt op gronden buiten het kensubject.<sup>134</sup> Ook bij de gronden voor deze zekerheid onderscheidt Woltjer *voor wie* deze gronden gewicht hebben. Hij bespreekt deze gronden van zekerheid in volgorde van de onderscheiden 'graad van zekerheid' die deze gronden leveren, en die graad hangt volgens hem af van de 'bewijskracht voor anderen'.<sup>135</sup> Zekerheid-als-bewijskracht-voor-derden onderscheidt hij dus van subjectieve,

<sup>130</sup> BNL:VRV 157; vgl. msPed 58 (weten, menen).

<sup>131</sup> EdP msK 323; etymologie: 322, 324 (gerelativeerd: EdP msK 234, tsL 127).

<sup>132</sup> EdP msK (324–)325

<sup>133</sup> WWb 235

<sup>134</sup> Zie 'Internalist vs. Externalism Conceptions of Epistemic Justification', online: plato.stanford.edu/entries/justep-intext. ► Vgl. Tol 2010:33 (n30), 34 ('enjoying rest').

<sup>135</sup> WWb 235–237 (ook voor het vervolg).

zelf ervaren zekerheid. Wat ‘in meerder of mindere mate subjectief’ van aard is, daarvoor geldt, hoe sterk de eigen overtuigdheid of zekerheid ook is: ‘anderen er door tot erkenning te dwingen gaat moeilijk’. Dat laat zich illustreren met de grond van zekerheid waarmee Woltjer zijn behandeling begint, die van ‘autoriteit en getuigenis’. De bewijskracht daarvan voor derden ‘hangt af van het vertrouwen dat men uit intellectueel en moreel oogpunt, aan den getuige meent te mogen schenken’.

Een voorbeeld is de vraag of men *Genesis* 1 erkent als getuigenis, als ‘bericht van hetgeen geschiedt is >in den beginne<, als geschiedenis’. Wie dat doet, én God als Schepper erkent (net als bijv. de door Woltjer genoemde Kelvin, Maxwell of Faraday), ‘staat ook als wetenschappelijk man tegenover het bericht van den Bijbel aangaande de schepping geheel anders dan de naturalist’. Anders dan deze laatste gaat hij uit van de waarheid van dit getuigenis van *Genesis* 1. Wie dat doet is volgens Woltjer echter niet opeens verlost van verschillen in uitleg, of op de hoogte van de betekenis van elk onderdeel (zoals met welk soortbegrip ‘aard’ valt uit te leggen), want ruimhartig voegt hij toe: ‘welke overigens ook zijne uitlegging moge zijn’.

Vervolgens behandelt hij de twee zekerheidsgronden ‘algemeen besef en intuïtie’. Ook deze kunnen subjectief sterk zijn – ‘zóó groot’ dat ‘zelfs ervaring en logica er voor wijken en moeten wijken’.<sup>136</sup> Het algemeen besef dat de wereld buiten ons bestaat geeft Woltjer als voorbeeld: ‘een filosoof, Berkeley bijvoorbeeld’, mag nog zo’n scherpzinnig betoog houden, het vermindert de sterkte van dit besef niet. Ook dit besef is echter, hoe algemeen gedeeld ook, een subjectieve zekerheid, en dat geldt zeker voor intuïties van meer persoonlijke aard (zoals een spontaan sterk wantrouwen van een kind bij het zien van een bepaald gezicht – een wantrouwen, niet beredeneerd op grond van bepaalde trekken, niet gebaseerd op eerdere ervaringen met een soortgelijk gezicht). Daarom erkent Woltjer, vanwege deze subjectiviteit, de zwakte van de tot nu toe genoemde gronden als het om ‘bewijskracht voor anderen’ gaat.

Ervaring en waarnemingen hebben grotere kracht, althans bij herhaalbaarheid. ‘Maar de ervaring geeft op zich zelf geen algemeene kennis, geen wetenschap’. Bovendien moeten, zoals hiervoor bleek, waargenomen feiten ‘met elkander in verband gebracht en in dat verband geïnterpreteerd worden, wat een werk is van het verstand’ – en daarmee opnieuw subjectief geladen. Zelfs de logica, al heeft die de sterkste bewijskracht, geeft wetenschappen geen absolute zekerheid, omdat elke wetenschap nu eenmaal meer omvat dan enkel logica.<sup>137</sup>

In ’t algemeen echter is de logische zekerheid de grootste; doch ook de logica heeft voor haar functie *gegevens* nodig. Zelfs de meest enkelvoudige en daardoor meest zuivere wetenschappen, als de mathesis en de mechanica, gaan uit van elementaire gegevens, axiomata, definities, postulaten.

<sup>136</sup> Vgl. 238 (‘tegen onze logica in’) en *Int* 17.

<sup>137</sup> WWb 238–239 (cursivering toegevoegd).



Dit uitgaan van *elementaire gegevens* of *grondstellingen* heeft gevolgen voor de graad van zekerheid. Dat maakt een fragment uit het referaat *De zekerheid der wetenschap* duidelijk:<sup>138</sup>

Bij de deductieve methode hangt de zekerheid geheel af van de algemeene stellingen, waar men van uitgaat. Zijn deze, zoals dikwijls het geval is, door inductie verkregen, dan kan de zekerheid natuurlijk nooit grooter zijn dan die van de inductie zelf, dus relatief.

Zijn de algemeene stellingen axioma's of definities, of grondwaarheden, die bij intuïtie gekend worden[,] of welke andere ook, dan kan toch nooit de zekerheid der afgeleide stellingen groter zijn dan die der grondstellingen.

Deductie is een zaak van logisch concluderen *uit* algemene stellingen; bij inductie komt men op grond van een aantal gegevens (vaak waarnemingen) *tot* een meer algemene conclusie. Hoe de algemene stellingen ook verkregen worden, door intuïtie, inductie, of wat ook, altijd speelt meer mee dan zuivere logica zonder *gegevens*. Ook alle nu eenmaal met zulke stellingen opgebouwde wetenschap krijgt daarom nooit de hoge graad van *logische zekerheid* die de logica op zichzelf, abstract genomen, zou bieden.

Tot zover de kenmerken die wetenschap in Woltjers visie heeft: eenduidigheid in de begrippen, gerichtheid op het wezenlijke, systematische samenhang en zekerheid. De bespreking van het laatste kenmerk roept de vraag op, hoe hij enerzijds deze zekerheid relateert, maar anderzijds wel als kenmerk van wetenschap handhaaft. Met betrekking tot deze vereiste, maar niet absolute zekerheid, graaft hij nog een laag dieper, naar de gronden waarop deze zekerheid volgens hem uiteindelijk rust. Dat leidt tot bezinning op de verhouding wetenschap en geloof, wat gezien Woltjers rol aan de Vrije Universiteit voor hem een aangelegen zaak moet zijn geweest.

## 5.5 Wetenschap en geloof – en wereldbeschouwing

Woltjer vat de vorming van wetenschappelijke kennis niet op als een geïsoleerde activiteit die mensen kunnen uitvoeren zonder relatie met bredere of diepere overtuigingen als mens. Hij relateert wetenschap juist expliciet aan geloof. Hoe hij dat doet komt in deze paragraaf aan de orde. Eerst ga ik na hoe hij daarbij de begrippen *geloof* en *beginselen* hanteert en met wetenschap verbindt. Blijken zal dat Woltjer geloof in een algemene zin kan gebruiken, breder dan het begrip geloof in een christelijke context. Omdat in de moderne westerse *framing* van de verhouding van geloof en wetenschap, ook in de beginjaren van de VU, juist het geloof in religieuze zin onder verdenking staat moeilijk met 'de' wetenschap of 'de' rede te verenigen te zijn, is de spannende vraag uiteindelijk: hoe kan Woltjer zijn christelijk geloof of beginselen *redelijk* noemen? Afsluitend geef ik het

<sup>138</sup> ZW 23

begrip *wereldbeschouwing* apart aandacht omdat dit wel met de voorgaande begrippen samenhangt, maar bij Woltjer een specifieke plaats inneemt.

In het laatste deel van de vorige paragraaf is weergegeven hoe Woltjer diverse gronden van zekerheid in de wetenschap bespreekt. Dat doet hij om de conclusie te onderbouwen<sup>139</sup>

dat de zekerheid, welk naar veler bewering, de wetenschap geeft, in tegenstelling met het geloof, niet bestaat, daar zij, in laatste instantie, zelf steunt op geloof. Zij gaat uit van geloof aan de mogelijkheid van ware, juiste kennis en aan continuïteit in de natuur en in de geest.

Woltjer beweert hier niet dat wetenschap geen enkele zekerheid kan leveren; zekerheid was volgens hem immers juist een eigenschap van kennis (→ 5.4, d). Hij stelt wel dat wetenschap nooit een zekerheid levert die los staat van geloof. Omdat wetenschap ‘zelf steunt op geloof’ kan ze niet *tegenover* ‘het geloof’ geplaatst worden als een alternatieve, van elk geloof onafhankelijke bron van zekerheid.

Op welk geloof steunt wetenschap dan? Het gaat Woltjer om een geloven van bepaalde uitgangspunten voor de wetenschap. Blijkens het laatste citaat doelt hij dan op voorwaarden die hij voor het bedrijven van wetenschap noodzakelijk acht. Deze vorm van geloven onderscheidt Woltjer van zijn eigen christelijk geloof. Geloof van dat laatste type noem ik geloof in religieuze zin. Wat met een heilsverwachting verbonden is, kan Woltjer zelf als *religieus* aanduiden;<sup>140</sup> geloof in die zin is niet voorbehouden aan christenen, maar wel specifiek verbonden met heil of verlossing. Over de vraag of geloof in algemene zin niet toch een vorm is van geloof in religieuze zin, laat Woltjer zich bij mijn weten niet uit. Andersom definiëert hij dit geloof in algemene zin wel als zo’n ruime klasse dat het religieuze geloof daar binnen valt als deelverzameling, als soort – en zo hanteer ook ik de begrippen hier. Onder geloven ‘in algemeenen zin’ verstaat Woltjer ‘het voorwaarhouden van wat niet onmiddellijk kenbaar is voor ons’.<sup>141</sup> Iets aannemen of waar achten is een vorm van geloven, die net als het Engelse woord *belief* geen religieuze lading hoeft te hebben. Maar Woltjer ziet wel verschillen in waarde of gewicht tussen de diverse soorten geloof. Dat blijkt uit het antwoord dat hij<sup>142</sup> geeft op de vraag

of het geloof, dat als grondslag van alle weten besproken werd, gelijksoortig is met het ethisch-

<sup>139</sup> ZW 24; vgl. 9–10 (‘de zekerheid der wetenschap [–] in de plaats van die des geloofs’); EdP msK 338 (‘geloofsgrond’), IR:VRV 182 (‘beginnen met geloof, [–] het bewijs der zaken, die men niet ziet’, een citaat uit *Hebreeën* 11:1); en WWb 239 (‘onmiddellijke gegeven, [–] wier waarheid [–] geloofd wordt’).

<sup>140</sup> EdP msK 273 (‘heilsorde’); EdP msK 344 (‘het ethisch-metaphysisch-religieuze’).

<sup>141</sup> WWb 245. ▶ Vgl. EdP msK 340 (‘geloof’ bij J.S. Mill), Bavinck, GD I:534 (‘Alle zekerheid rust ten slotte in geloof’), 535 (Clemens Alexandrinus: ‘geen wetenschap [–] zonder geloof’; Augustinus: ‘nisi credideritis, non intelligetis’; *De Trinitate* XV,2); Kuyper, *EncG* II:71v. (Hst.2, §11 *Het geloof*; spec. 73 m.b.t. *Hebreeën* 11:1).

<sup>142</sup> EdP msK 344 (vgl. 340).

metaphysisch-religieuze. Gelijksortig zijn ze in zooverre als ze aannemen, wat logisch niet onmogelijk, maar evenmin logisch noodzakelijk is, en een zekere niet-logische waarde ons tot aannemen noopt.

Die waarden echter verschillen en dan is zeker de waarde der wetenschap op zichzelf genomen [-] geringer dan die der zedelijkheid en deze geringer dan die der religie.

De voorwaarden voor wetenschap ('Zij gaat uit van ...') duid ik vanaf nu aan als *aannames* en daarmee onderscheid ik ze van *beginselen* die Woltjer ook ter sprake zal brengen. Een eerste aanname die hij noemt is 'de mogelijkheid van ware, juiste kennis' (wie niet in die mogelijkheid gelooft, begint niet aan wetenschap). Als we de 'continuïteit in de natuur' onderscheiden van die 'in de geest', volgen nog twee aannames. Ten eerste een ononderbroken verloop van de natuur, zonder sprongen of hiaten (Woltjer noemt dat als aanname van de natuurwetenschap). Ten tweede een ononderbroken voortbestaan van de menselijke geest – en dan bedoelt hij wat hij even verder aanduidt als de 'continuïteit in de geschiedenis van het menselijk geslacht': in onderscheid van lichamelijke afstamming is er ook een geestelijke continuïteit waardoor een volgende generatie op de geestelijke verworvenheden kan voortbouwen van wie hen voorgingen (deze continuïteit noemt Woltjer als aanname van geschiedwetenschap, die deze cultuurbouw inventariseert).<sup>143</sup>

Waarom zou men nu geloof hechten aan deze aannames? Neem het geloof aan de continuïteit van de natuur: hoe is dat te rechtvaardigen? Volgens Woltjer geeft 'de meest consequente positivist' Poincaré aan daar moeite mee te hebben, terwijl Woltjer zelf wel *grond* bespeurt onder de aangenomen continuïteit (waarmee hij zijn eigen geloof aan deze continuïteit van een rechtvaardiging voorziet):<sup>144</sup>

[T]erwijl hij verklaart, dat het moeilijk is dit geloof te rechtvaardigen door eene onwederlegbare redeneering, leeren onze beginselen dat de grond voor die continuïteit ligt in den wil van God, door wiens wil de dingen niet alleen geschapen zijn, maar ook nog voortduren.

Woltjer en Poincaré delen een geloof-in-algemene-zin aan de continuïteit van de natuur (een aanname). Dit geloof-in-algemene-zin komt dus overeen met het aannemen van de inhoud van deze of dergelijke aannames. Ze verschillen echter, zegt Woltjer, in het rechtvaardigen van dit geloof, deze aannemende houding ten opzichte van, hier, de bewering 'er is continuïteit in de natuur'. Poincaré heeft daar moeite mee, hij ziet geen 'onwederlegbare redeneering'. Woltjer benoemt wel wat volgens hem de grond is voor genoemde continuïteit: de wil van de Schepper, waardoor Hij het geschapene ook laat *voortduren*.

<sup>143</sup> ZW (31–)32 (zie → 4.5); vgl. ZW 28 (natuur, geschiedenis; daar ook nog: 'het recht'), EdP msK 347 (geschiedenis, natuur, mens), 341 (de aannames van 'de exacte wetenschap', incl. bijv. experimentele psychologie) en EdP msK 20–21, tsL 11 (inventariserende rol van de geschiedwetenschap).

<sup>144</sup> ZW 31–32 (met verwijzing naar *Jeremia* 33:20; 'zijn verbond van den dag en zijn verbond van den nacht').

Waaraan ontleent Woltjer nu deze *grond*? Aan, zegt hij, wat *onze beginselen* 'leeren'. Een *beginsel* duidt bij hem op een opvatting of bewering die niet de conclusie is van een redenering, al dan niet weerlegbaar: het is immers een begin-sel, 'vóór alle bewijs'.<sup>145</sup> Of ook Poincaré beginselen heeft, laat hij impliciet, maar de aanduiding *positivist* is veelzeggend. Met 'onze beginselen' bedoelt Woltjer de calvinistische beginselen, zoals men deze juist in VU-kringen van belang achtte. Een voorbeeld van zo'n beginsel is het toeschrijven van het *voortdueren* van dingen (en van de mensheid) aan Gods wil. Dergelijke beginselen zijn volgens Woltjer niet 'iets willekeurigs'; evenmin is het een zaak van de Bijbel open-slaan, en – ziedaar. Nee, ze zijn 'het resultaat van meer dan duizend jaren denken in de Christelijke wereld, die bij den Bijbel als Gods Woord leefde'.<sup>146</sup> Bij de Bijbel als Gods Woord leven – dat wil zeggen dat deze 'bijzondere openbaring' eeuwenlang een informerende en normerende rol heeft gespeeld bij het leren kennen en *leven* van beginselen.<sup>147</sup> In een VU-brochure uit 1895 over de eigen beginselen en het kennen daarvan, waaraan ook Woltjer meewerkte,<sup>148</sup> staan 'Gereformeerde beginselen' omschreven als 'die beheerschende uitgangspunten van ons denken, die *geheel* het menschelijk leven, zoo als zich dit in Calvinistische kringen vertoont, verklaren en richten kunnen'.<sup>149</sup> Beginselen zijn dus uitgangspunten van menselijk denken die bepalend blijken voor een specifiek leefpatroon, en daarin inzicht geven. Het beginsel dat het voortdueren van dingen aan Gods wil toeschrijft bijvoorbeeld, geeft niet alleen inzicht waarom calvinisten wetenschap mogelijk achten, maar ook in hun antirevolutionaire opstelling in de politiek, om een ander terrein te noemen.

Dat de wil van God grond biedt aan de continuïteit van de natuur, is iets waar volgens Woltjer zijn beginselen naar verwijzen. Wie (anders dan Poincaré) Woltjers beginselen deelt, heeft een bepaalde rechtvaardiging voor het geloof-in-algemene-zin aan deze continuïteit (een geloof dat Poincaré zonder die rechtvaardiging deelt). Maar hoe verhouden zich deze beginselen nu tot een geloof in religieuze zin? De beginselen van de zijnen acht Woltjer ontleend aan (doorleefd denken in) 'de Christelijke wereld'. Zij bestaan uit een deel van de inhoud van dit christelijke geloof-in-religieuze-zin. Deze inhoud is niet alleen bepalend voor een leefpatroon, maar hier ook doorslaggevend om een continu verloop van de natuur aan te nemen. Het religieuze geloofsvertrouwen als houding richt zich hier op (de wil van) de Schepper – en, voor de duidelijkheid, niet op de beginselen zelf: dat zijn slechts verwoordingen die verwijzen naar deze Schepper en onder andere zijn wil.

Woltjer gaat niet in op de vraag of ook de door hem opgevoerde Poincaré een *ander*

<sup>145</sup> WL:VRV 45–46

<sup>146</sup> ZW 25 (cursivering JW). ► Over de beginselenstrijd aan de VU, zie Van Deursen 2005:62–66 (64: Woltjer acht beginselen 'historisch kenbaar').

<sup>147</sup> EdP msK 22, tsL 12 ('grondslag').

<sup>148</sup> Naast Kuyper (abactis) en Fabius (zie Rullmann 1930:182v.).

<sup>149</sup> Rullmann 1930:187 (cursivering in origineel); online: <http://www.neocalvinisme.nl/ak/broch/aksenaatvu.html>.

geloof-in-religieuze-zin aanhangt. Hij stelt ook niet de vraag of aanhangers van een specifiek geloof-in-religieuze-zin toch in beginselen verschillen. Het gaat hem hier slechts om het contrast met Poincaré, ondanks de gedeelde aanname van continuïteit van de natuur. De volgende weergave van Woltjers standpunt zou hij, dunkt me, onderschrijven: Poincaré deelt wel mijn geloof-in-algemene-zin aan continuïteit van de natuur, maar niet mijn geloof-in-religieuze-zin dat deze continuïteit op Gods wil teruggaat.

In het voorgaande is verhelderd hoe Woltjer de relaties legt tussen wetenschap, geloven-in-algemene zin van aannames van die wetenschap, en beginselen die bij hem verbonden zijn met een geloof-in-religieuze-zin. Keren we met dit onderscheid terug naar de kernkwestie van de verhouding van geloof en wetenschap, dan is vooral geloof in religieuze zin in geding. Woltjers religieuze geloof kan de verdenking oproepen dat hij de wetenschapsoontwikkeling wil beïnvloeden vanuit willekeurige, onredelijke of fantastische beginselen. Nu heeft hij ongetwijfeld zijn beginselen vruchtbaar willen maken op allerlei gebied en heeft hij ook de wetenschapsoontwikkeling willen beïnvloeden – zoals Poincaré daaraan als positivist bijdroeg. En zeer waarschijnlijk zijn er vormen van religieus geloof (of ongeloof) die fantasie vrij spel geven in het opperen van beginselen – willekeurig, tot in het onredelijke toe. Woltjer verbindt zijn christelijk geloof en zijn beginselen echter juist met de Logos en dus met redelijkheid: zijn beginselen berusten juist op gronden die *redelijk* zijn.<sup>150</sup> Waarom? Omdat ‘de gronden, waarop onze diepste overtuigingen rusten’ passen bij de redelijke aard van ons ‘innerlijk wezen’ – de logos, ‘het beeld van den eeuwigen Logos’.

De gronden, ook van de overtuiging dat kennis mogelijk is en betrouwbaar of zeker, berusten bij Woltjer uiteindelijk op de redelijke aard van de goddelijke Logos – waarvan de menselijke logos een *beeld* is. Deze redelijkheid is meer dan enkel die van het ‘bewuste denken’, ‘het scheiden en verbinden van voorstellingen’.<sup>151</sup> Het gaat om een visie op de *rede*, ‘a thick rather than a thin one’.<sup>152</sup> Deze visie is verbonden met de redelijkheid van deze eeuwige Logos, opgevat als een betrouwbaarheid, die leidt tot consistentie in spreken en handelen.<sup>153</sup> Wanneer iemand iets dat wij mensen *rede* of *redelijkheid* noemen ook bij een Schepper veronderstelt en eveneens bij de door Hem geschapen wereld en mensheid, dan is er een inhoudelijke verbinding, in plaats van een tegenstelling, tussen een geloof in algemene zin zoals men dat ook in de wetenschap kent en religieus geloof. Hier ligt een inhoudelijke verbinding tussen wetenschap en in elk geval *dit* geloof-in-religieuze-zin.

<sup>150</sup> WL:VRV 46; → 4.4.2 (daar m.b.t. de redelijkheid van de menselijke *wil*); vgl. WWb 239 en ZW 33.

<sup>151</sup> EdP msK 254; → 4.3.2 (vgl. Vollenhoven 1918:444 en Kok 1992:25, 352–353).

<sup>152</sup> Typering van Peter Kreeft m.b.t. de ‘view of reason’ van Harry Jellema, Calvin College ([www.peterkreeft.com/topics/hailed-aboard.htm](http://www.peterkreeft.com/topics/hailed-aboard.htm)). ▶ Jellema propageerde Kuypers visies, sterk verwant met die van Woltjer, onder andere wat de rede betreft.

<sup>153</sup> → 4.4.2 (slot).

*Wereldbeschouwing*

Nu zou men kunnen denken dat ook de term *wereldbeschouwing* thuishoort in de laag van beginselen en geloof, waarop volgens Woltjer wetenschap steunt. Woltjer beschrijft echter de verhouding tussen wetenschap en wereldbeschouwing en die tussen beginselen en wereldbeschouwing als volgt:<sup>154</sup>

Het *doel* der wetenschap is eene algemeene groote *wereldbeschouwing*, dat is eenen theorie van den samenhang van al het bestaande [...], eene verklaring van het bestaande uit *beginselen*; de beginselen van een theorie geven haar karakter aan.

Woltjer ziet wereldbeschouwing niet als een uitgangspositie, maar als een doel. Verder ziet hij wereldbeschouwing als een theorie, en wel een allesomvattende theorie een theorie die alle andere wetenschappelijke theorieën in zich heeft opgenomen. Wetenschappelijke gegevens spelen blijkbaar een rol bij de vorming van een dergelijke wereldbeschouwing.

Als een wereldbeschouwing wetenschap veronderstelt, is het niet vreemd dat Woltjer opnieuw een rol toekent aan beginselen. Wetenschap steunt volgens Woltjer op bepaalde aannames; waarom die niet ongegrond zijn vertelden zijn beginselen hem. Ook bij de omvattende wereldbeschouwing wijst Woltjer op de *bepalende* rol van de beginselen. Deze rol noemde hij ook in zijn definitie van beginselen. Beginselen zijn karakter- of stijl-bepalend, niet alleen voor een leefpatroon (zie hierboven), maar ook voor een wereldbeschouwing die, mede dankzij de beginselen van dit leefpatroon, wordt opgebouwd. Ze ‘bepalen welke grondtrekken die wereldbeschouwing zal vertoonen’.<sup>155</sup>

Wanneer Woltjer een aantal wereldbeschouwingen bespreekt, ligt zijn interesse vooral bij de vraag hoe men de verhouding van stof en geest ziet (→ 2.3). Een wereldbeschouwing heet bij Woltjer monistisch of dualistisch afhankelijk van het aantal grondbeginselen. In sommige wil men van ‘één grondbeginsel’ uitgaan<sup>156</sup> – een streven dat Woltjer aanbevelenswaardig acht: het voorkomt bij voorbaat onderling strijdige grondbeginselen. Woltjer noemt een aantal monistische wereldbeschouwingen (o.a. materialisme, idealisme en pantheïsme). Daar distantieert hij zich van, maar ook van dualistische wereldbeschouwingen, die het uitgaan van een enkel grondbeginsel opgeven.

Tegenover zowel monisme in deze omvattende zin als dualisme stelt Woltjer zijn eigen theïsme.<sup>157</sup> In dit theïsme vinden stof en geest hun eenheid in God als Schepper – en in die zin gaat ook hij van een enkel grondbeginsel uit. Anders dan de eerder genoemde vormen van monisme, waarbij het grondbeginsel van immanente aard is, is dit theïstische grondbeginsel van een andere orde. Het staat boven zowel stof als geest. Ook bij de mens

<sup>154</sup> WWb 232 resp. 240 (cursivering toegevoegd); vgl. 249.

<sup>155</sup> WWb 240

<sup>156</sup> WWb 240–241

<sup>157</sup> WWb 249

acht Woltjer niet het geschapen en niet-stoffelijke *ik*, maar *God* als de oorsprong die lichaam en ziel verenigt (→ 4.2). Dat een degelijk theïstisch grondbeginsel deel uitmaakt van een geloof-in-religieuze-zin, zal duidelijk zijn: de inhoud van het beginsel vormt een – belangrijk – deel van de inhoud van het geloof-in-religieuze-zin. Hiermee is in grote lijnen duidelijk gemaakt hoe volgens Woltjer een wereldbeschouwing samenhangt met beginselen en geloof, zoals dat in het voorgaande deel van deze paragraaf gebeurd is voor de samenhang tussen wetenschap, beginselen en geloof.

## 5.6 Het verwerven van kennis

Kent mijn brein iets? Volgens Woltjer niet. Hij beschouwt niet een deel van de mens, zoals de hersenen of het bewustzijn, maar het *ik* als het subject van het kennen.<sup>158</sup> Ook gewaarwording, als proces opgevat (en niet als inhoud, als het resultaat daarvan) noemt hij ‘een handeling van het ik’.<sup>159</sup> Ik denk, ik ken, ik neem waar. En ook: ‘wij hebben wetenschap’; het subject van wetenschap is niet ‘de rede of het verstand alleen, maar de gehele mensch, ziel en lichaam, geestelijk en stoffelijk’.<sup>160</sup>

Vanwege het *simile*-beginsel is voor Woltjer niet het grootste probleem hoe een persoon, een geestelijk wezen, een ander geestelijk wezen kent. ‘[M]oeilijker’ is voor hem ‘de vraag te beantwoorden, [–] hoe wij kennis krijgen van de dingen buiten ons, in de stoffelijke wereld’.<sup>161</sup> Zijn antwoord dat de mens de dingen leert kennen dankzij de *idee* die erin ligt, bevat geen antwoord op de vraag *hoe* menselijke kenvermogens nu precies met het stoffelijke contact maken. Van dingen gaan *prikkels* uit, die door *zintuigen* worden opgevangen en via *zenuwen* aan *hersenen* doorgegeven. Vervolgens is er het menselijk *bewustzijn*, dat volgens Woltjer diverse soorten inhouden bevat. Voor het kennen zijn in elk geval van belang: *gewaarwordingen*, *voorstellingen*, *begrippen* en *ideeën*. Aan de hand van de cursieve termen volgt nu een reconstructie hoe Woltjer zich de menselijke verwerving van kennis indenkt. Het fysische en het psychische komen in 5.6.2 ter sprake, tot en met de voorstellingen; en in 5.6.3 de logische, dat wil zeggen aan de menselijke logos gerelateerde bewustzijnsinhouden: begrippen en ideeën (al vallen deze als bewustzijnsinhouden *ook* binnen het psychische). Vooraf de vraag: als kennis volgens hem uiteindelijk het resultaat is van een geestelijk proces, waarom en in hoeverre is van stoffelijke dingen dan kennis mogelijk?

<sup>158</sup> Zie → 4.3.2 (‘Het ik’).

<sup>159</sup> EdP msk 236, tsL 128 (m.b.t. gewaarwording).

<sup>160</sup> WWb 239 (JW cursiveert hier ‘wetenschap’). ▶ Vgl. Ter Horst 2008:374 (‘de gehele mens’, m.b.t. Thomas).

<sup>161</sup> Zie → 5.3, noot 50 (IR:VRV 191).

### 5.6.1 Stoffelijke dingen kennen

Hoe leert volgens Woltjer een mens iets stoffelijks kennen? Om dit kennen te verklaren gaat hij in op ten minste drie vragen. a. Hoe verhouden zich het stoffelijke (lichaam) en het geestelijke (ziel) bij het menselijk kennen? b. Hoe kan dit *menselijk* kennen betrouwbaar zijn, terwijl andere wezens dezelfde dingen wellicht *anders* kennen? c. Welke rol speelt het uitgaan van de schepping bij de beantwoording van de voorgaande vragen?

Ad a. Het ik, dat kent, omvat als 'geheele mensch' volgens Woltjer zowel ziel als lichaam. Het (leren) kennen zelf is geestelijk van aard; de voor menselijke kennisverwerving onmisbare hersenen (en zenuwen en zintuigen) zijn daarentegen stoffelijk. De psychische inhouden van het bewustzijn (gevoelens en gewaarwordingen, voorstellingen en begrippen, enz.) hebben met fysische grootheden als *beweging* en *druk* geen enkele overeenkomst.<sup>162</sup> Wat Woltjer als *psychisch* aanduidt, heeft bij hem betrekking op de ziel (Grieks: *psuchè*). Het kennen interpreteert hij als een van de *hogere* manieren waarop deze ziel functioneert. De inhouden van kennisoordelen noemt Woltjer *logisch* of *ideeel*. De betreffende psychische verschijnselen (zoals het hebben van bepaalde kennisoordelen als *gedachten*) verschillen al *ontzaglijk*<sup>163</sup> van het fysische of stoffelijke. Ook voor hun ideële inhouden geldt dat 'fysische grootheden' daarmee geen enkele overeenkomst hebben.

Al geeft Woltjer het verschil tussen enerzijds het stoffelijke en anderzijds het geestelijke niet op, in de laatste decennia van zijn leven erkent hij een wisselwerking tussen beide. Hij gebruikt dan de term *krachtsubstanties* en stelt dat dankzij *krachten* zo'n wisselwerking mogelijk is, hoe mysterieus nog altijd.<sup>164</sup> Bij het menselijk kennen betreft de wisselwerking de zintuigen en hersenen enerzijds en het bewustzijn anderzijds: activiteit van zintuigen, zenuwen en hersenen vormen een aanleiding tot veranderingen in het bewustzijn; en wanneer iemand zijn kennis wil verfijnen door bijvoorbeeld scherper waar te nemen, kan deze bewuste, geestelijke intentie invloed hebben op zijn lichamelijke oogspieren. Via 'onze zenuwen en hersenen' zijn wij, geestelijke-en-lichamelijke mensen, niet slechts *verwant* met het stoffelijke van de (buiten-)wereld, we staan ermee in 'het nauwste verband', aldus Woltjer.<sup>165</sup>

Door te wijzen op dit stoffelijke verband tussen mens en buitenwereld zegt Woltjer meer dan hij deed met het *simile*-principe (→ 5.3), de overeenstemming tussen de menselijk logos en de 'logos in de dingen'.<sup>166</sup> Die *ideële* overeenstemming verklaart immers niet *hoe* mensen kennis verwerven van (het ideële in) stoffelijke dingen. Moet de mens daarvoor niet verbonden zijn met de stoffelijkheid van de buitenwereld? Ja, zegt Wol-

<sup>162</sup> EdP msK 287 ('geheel ongelijksoortig').

<sup>163</sup> IR:VRV 202 ('ontzaglijk verschil').

<sup>164</sup> EdP msK 464–465 ('aanrakingspunten', 465); → 4.2.

<sup>165</sup> IR:VRV 202 (cursivering toegevoegd; vgl. (202–)203 ('stofverwant')).

<sup>166</sup> EdP msK 226, tsL 123



tjer: via zijn lichaam, speciaal via zijn hersenen en zenuwen (en zintuigen). Om Woltjer goed te begrijpen, volgt nu het brede citaat waarin hij dit ‘nauwste verband’ ter sprake brengt:<sup>167</sup>

Dat nu deze geheele wereld buiten ons met al hare werkingen en verhoudingen niet in zichzelf is, zooals wij haar kennen, is een bewering, die het Kantianisme niet kan bewijzen. Wij staan door geheel het *organisme* van ons kenvermogen, door onze zenuwen en hersenen en alle krachten die daarin werken, met die wereld in het nauwste verband, zoodat we haar niet alleen door de dingen buiten ons, maar door ons eigen lichaam, dat we, krachtens ons zelfbewustzijn, niet als iets dat ons vreemd is kunnen beschouwen, leeren kennen.

Wat Woltjer hier zegt is dat onze zenuwen en hersenen, en daardoor wij mensen, met de wereld ‘buiten ons’ in het nauwste verband staan. We kunnen dit zo interpreteren als zegt hij dat zenuwen en hersenen delen zijn van de wereld buiten ons. Tegelijk zijn zenuwen en hersenen delen van ons lichaam. We kennen de wereld dus door iets dat zelf deel van de wereld is, en tegelijk door iets dat deel van ons is. Volgens Woltjer nu omvat ons *zelfbewustzijn* het bewustzijn *dat* we kennis hebben van ons lichaam als deel van ons, als *eigen*. Hieruit volgt, suggereert Woltjer, dat Kant ongelijk had toen hij sprak over de onkenbaarheid van het *Ding an sich*. Zoals we het deel van de wereld kunnen leren kennen dat ons eigen lichaam is, zo mogen we er ook van uitgaan dat we ‘de geheele wereld buiten ons’ in principe kunnen leren kennen. Evenmin als ons lichaam is de wereld ons *vreemd*.

Ad b. Hoe adequaat is nu dit menselijk kennen, kennen we dingen zoals ze ook werkelijk zijn? Woltjer plaatst zijn visie in het zojuist gegeven citaat tegenover die van Kant, volgens wie het *Ding an sich* onkenbaar is, zodat de wereld ‘niet in zichzelf is, zooals wij haar kennen’.<sup>168</sup> Woltjer echter acht een *Ding an sich* een niet bestaand abstractum, omdat kennen altijd een relatie tot een kennend subject veronderstelt. Al gebruikt Woltjer het begrip *Ding an sich* elders ook zelf, hij betwist de zin van het vragen naar de kenbaarheid van iets *an sich*, in-het-algemeen. Hij wijst juist op de *noodzaak*, bij elk kennen, van een relatie tussen kenobject en kennend subject. Van kennis spreken ‘zonder een relatie tot een subject [–] is ongerijmd, is contradictoer’.<sup>169</sup>

Wordt nu door deze relationele benadering niet alle kennis subjectief? Als we afzien van individuele verschillen, kan een ander *soort* kennend subject dan de mens een ding toch *anders* kennen? Er valt aan een ding wellicht meer te kennen dan een mens zelf ooit *kan* kennen. Voor een kennend wezen dat zou waarnemen met behulp van (de in

<sup>167</sup> IR:VRV 201–202 (cursivering toegevoegd); vgl. → 5.6.2, noot 192. ▶ Vgl. tegenover het ‘niet [–] ons vreemd’ de term *denkvreemd* bij neokantianen, en bij Dooyeweerd (1923:45) m.b.t. de kosmos als sfeer naast of tegenover de Logos.

<sup>168</sup> IR:VRV 203 (‘de onbekende van de Kantiaansche school’ = *Ding an sich*); breder: IR:VRV 198–200, 203–204. Vgl. EdP msK 274 (‘res [–] niet gekend’).

<sup>169</sup> IR:VRV 198

1895/1896 net door Röntgen ontdekte) X-stralen, zijn ‘alle dingen min of meer doorschijnend’, want ‘het hangt van de aard van het kennend subject af, hoe de dingen voor hem zouden zijn.’<sup>170</sup> Maar ook dan houdt Woltjer vol:

*Dinge an sich*, dingen op zich zelf, zonder betrekking tot een kennend wezen te stellen en dan te vragen wat ze zouden zijn, dat heeft, ik kan het niet anders zeggen, geen zin, het is onzin.

Een andere soort waarnemer (het röntgenwezen of een dier) kent mogelijk hetzelfde ding, maar dan op zijn manier, en daardoor wellicht anders. Kennis van dingen is volgens Woltjer dus subject-afhankelijk, en daarom beperkt. Maar is kennis volgens Woltjer daarmee subjectief, in de zin dat dingen niet zijn zoals we ze kennen?

Kennis van dingen is, nog afgezien van verschillen tussen kennende subjecten en hun relatie tot de dingen, ook nog om een andere reden altijd beperkt. Die reden is dat eigenschappen van dingen zich eerst tonen in hun relaties met andere dingen. Woltjer noemt dan helium en argon als (in zijn tijd) nieuw ontdekte stoffen ‘wier relatien tot andere dingen merkwaardige eigenschappen aan het licht hebben gebracht’.<sup>171</sup> *Uitgeput*, zegt Woltjer, raakt menselijke kennis (‘kennis dezer relatien’) daarom nooit. Nooit kan men constateren ‘dat men alle dingen kent’ en daarom evenmin dat men alles van iets kent. Dat menselijk kennen dus altijd *ten dele* is, doet voor Woltjer niets af van het feit dat een mens een ding *kan* kennen zoals het *is* en zich gedraagt in relatie tot andere dingen en tot de kennende mens.<sup>172</sup>

Om het menselijk kennen beter te begrijpen contrasteert Woltjer het met het goddelijke kennen. Anders dan bij de mens is bij God de kenrelatie tussen object en subject *niet* een beperking van het kennen. Want, zegt Woltjer:<sup>173</sup>

De relatien van beweging en rust, van plaats en tijd, van licht en duisternis, van innerlijk en uiterlijk, bestaan voor God niet in beperkenden zin [–]. Maar waarom bestaan voor God die relatien niet in beperkenden, Zijne kennis bepalenden zin? [–] Omdat het alles Gods schepping is, de uitvoering van Zijn plan dat niet alleen over de dingen gaat, maar ook over alle relatien in en tusschen die dingen, zonder onderscheid, omdat God tot alles wat buiten Hem is, in betrekking staat van Schepper tot schepsel, omdat alles in Hem en door Hem bestaat.

God heeft als Schepper, aldus Woltjer, een unieke relatie tot de dingen en hun relaties. Ze zijn realiseringen van zijn plan, van ideeën van Hemzelf. Wie zelf iets bedenkt en maakt, bedoelt Woltjer, kent het resultaat bij voorbaat, en hoeft niet allerlei onderdelen en hun relaties eerst te bestuderen om het te kennen. (Met ‘alles [is] Gods schepping’ zet Woltjer

<sup>170</sup> IR:VRV 199. ► Vgl. Taylor 1989:257, die eveneens een realisme bepleit zonder terugval in een universon ‘an sich’ of ‘without humans’.

<sup>171</sup> IR:VRV 201

<sup>172</sup> EdP mSK 344 (‘zoals ze zijn naar Gods wil’); vgl. IR:VRV (201–)202 (‘is, zooals wij haar kennen’).

<sup>173</sup> IR:VRV 199

dit *alles* tegenover het bestaande materiaal waarmee wij mensen iets kunnen vormen of boetsen, maar dat we niet zelf bedacht hebben. Mensen ontdekken soms onverwachte eigenschappen van een gerealiseerd ontwerp. Was God een *demiurg*-achtige, boetserende schepper, dan zou Hij de dingen misschien ook maar beperkt kennen. Zo'n godsbeeld ziet Woltjer bijvoorbeeld doorwerken in een Rigveda-lied, waarin gevraagd wordt: weet zo'n schepper wel alles?<sup>174</sup>)

Terug naar de mens: stemt deze relatieve kennis wel overeen met 'de objectieve aard der dingen'?<sup>175</sup> Het kennend subject ordent immers volgens Kant wat hij waarneemt door middel van onder andere de *Anschauungsformen* ruimte en tijd (die Woltjer overigens als denkvormen aan wil duiden, net als Kants categoriën).<sup>176</sup> Volgens Woltjer rechtvaardigt deze subjectieve ordening niet de conclusie die Kant daaruit trekt dat 'de dingen op zichzelf [–] niet in tijd en ruimte' zijn. Want<sup>177</sup>

[v]an het niet *kunnen kennen* of niet *kunnen weten* besluit hij tot het niet *zijn*; terwijl hij van het niet *kunnen kennen* strikt logisch alleen had kunnen besluiten tot *onzekerheid* aangaande het *zijn*.

Sterker, Woltjer stelt dat het rationeel is aan te nemen dat de dingen zelf in ruimte en tijd bestaan:<sup>178</sup>

Zijn nu de categorieën oorspronkelijk begrippen van ons verstand waardoor ervaring voor ons eerst mogelijk wordt, dan volgt daaruit nog niet, dat ze alleen in ons verstand zouden zijn en niet buiten ons. Het is integendeel rationeel te gelooven, dat ze ook in de wereld buiten ons uitgedrukt zijn, of daaraan ten grondslag liggen, en dat juist deze denkvormen aan ons verstand gegeven zijn opdat we de wereld buiten ons zouden kunnen kennen.

Door de denkvormen *gegeven* te noemen verwijst hij naar de Schepper. Daarmee komen we bij (c) de beantwoording van de vraag welke rol de schepping speelt in de beantwoording van de twee eerdere vragen).

Ad c. God schiep, zo start Woltjer zijn verklaring, zowel de wereld die op de mens is aangelegd, als de mens die op de wereld is aangelegd. op grond daarvan verklaart hij de adequaatheid van het menselijk kennen, zonder af te doen van de subject-gerelateerdheid en de beperktheid ervan. Als volgt: God als Schepper boetseert niet, maar schiep ook

<sup>174</sup> IR:VRV (199–)200 ('Er weiss es! – oder weiss auch er es nicht?'); Mascaró (1965:10) vertaalt: 'He only knows, or perhaps he knows not'; Rig Veda x,129 (en geciteerd in Mascaró's *Introduction*). Vgl. EdP msK 463. ▶ Vgl. Berlin 2014:43–44 voor de relatie tussen scheppen (maken, *facere*) en kennen (waarheid) bij Giambattista Vico.

<sup>175</sup> IR:VRV 200

<sup>176</sup> EdP msK 278–279 en 279–280

<sup>177</sup> IR:VRV 203 (cursivering JW).

<sup>178</sup> EdP msK 260 (–261); vgl. msK 276 (en msK 461 m.b.t. Berkeley).

de materie. Daarom kent Hij zelf alle dingen op een volkomen manier, *absoluut*.<sup>179</sup> Hij schiep de dingen, ons mensen, de relaties tussen de dingen onderling, alsmede de relaties tussen de dingen en ons mensen. In Woltjers visie heeft de Schepper of de Logos, met Kant de *oberste Intelligenz*,<sup>180</sup> zich er niet toe beperkt aan mensen de *Vernunft* te geven waarmee zij hun ervaring van dingen kunnen ordenen. God voorzag ook de (overige) geschapen dingen van orde, van relaties zoals die van ruimte en tijd.

Woltjer gaat dus uit van een *realisme* wat de dingen en hun relaties betreft, en de adequaatheid van het menselijk kennen ervan. Men zou achter deze visie Descartes' beroep kunnen horen op een God die niet bedriegt. Woltjer zelf noemt Descartes hier echter alleen met zijn *cogito* als oorzaak van 'de leer dat ieder slechts van zijn eigen bestaan zeker is' (solipsisme). Samenvattend stelt hij daar dan tegenover<sup>181</sup>

dat zowel wij, de kennende subjecten, als de dingen buiten ons, de gekende objecten, door onzen Schepper in alle onze relatien gedacht en alzoo geschapen zijn.

Niet alleen relaties van objecten onderling, maar ook de menselijke relaties tot objecten zoals die van *kennen*, zijn door een betrouwbare Schepper bedacht én geschapen. Daarom mag een mens de via deze kenrelatie resulterende kennis, ook van stoffelijke dingen en hun relaties, in principe als betrouwbaar beschouwen: adequaat, in relevante opzichten overeenkomstig het object zoals het is en in allerlei relaties functioneert, en dat betekent tegelijk: zoals en voor zover het menselijk kennend subject dat kan leren kennen. Eigenschappen van *dingen* tonen zich in relatie tot het kennend *subject*.<sup>182</sup>

[I]k heb recht ze *eigenschappen* te noemen; ze zijn den dingen *eigen*, in dien zin, dat dat bepaalde ding op mij, een bepaald subject, zóó *moet* werken, als ik dat in mijne gewaarwordingen ondervind.

Woltjer denkt dus dat mensen stoffelijke dingen kunnen kennen. Ondanks alle verschil tussen het stoffelijke en het geestelijke houdt hij staande dat het materiele op het geestelijke inwerkt, ook al is het een mysterie hoe dat kan:<sup>183</sup>

[D]e werking van wat Kant het Ding-an-sich noemt op ons geestelijk kenvermogen geschiedt *in* ons, geheel onttrokken aan onze eigen uiterlijke en innerlijke waarneming. Niemand is er, die weet, hoe die werking plaats vindt, dat is en blijft een mysterie.

Inmiddels hebben onderzoekers via *uiterlijke waarneming* (celonderzoek op nanoschaal,

<sup>179</sup> EdP msK 463

<sup>180</sup> Vgl. Flipse 2014:187 (*Logos* als 'Hoogste Intellect' bij 'christelijk vitalist' Rijk Kramer); vgl. 154.

<sup>181</sup> IR:VRV 203–204; Kant: o.a. KdpV A56. Vgl. → 3.2.3.

<sup>182</sup> IR:VRV 201 (cursivering toegevoegd).

<sup>183</sup> IR:VRV 202 (cursivering JW; Woltjer bezigt vlak voor dit citaat *psychisch*, i.p.v. *geestelijk*); vgl. EdP msK 253, tsL 138 ('geen brug'); msK 287–288 ('onverklaarbaar').

hersenscans e.d.) gedetailleerd kunnen nagaan welke effecten optreden in bepaalde hersengebieden, bijvoorbeeld wanneer kleuren ons oog treffen. Toch zou Woltjer ook vandaag de samenhang van deze *fysische* processen en het *geestelijk kenvermogen* een mysterie noemen. Dat blijkt onder andere wanneer hij als gedachtenexperiment een uitvergroete en transparante versie van het menselijk brein schetst:<sup>184</sup>

Wanneer ons gehele levende lichaam, ook de hersens volkomen doorzichtig was, maar ook zo vergroot, dat we alle moleculen afzonderlijk konden waarnemen, dan zouden we niets anders kunnen zien, dan deze zich in zekere orde en verband bewegende moleculen. Gevoel, voorstelling, begrip zouden we niet zien, en in geen enkel opzicht beter begrijpen dan thans. We zouden ze uit de beweging der moleculen of atomen op generlei wijze kunnen afleiden, omdat ze geheel ongelijksoortig zijn in hun wezen met de materie en haar beweging.

Zonder de *brug* te kennen tussen lichaam en geest,<sup>185</sup> benoemt Woltjer een aantal elementen die hij van belang acht voor het kennen van stoffelijke dingen: *prikkels*, *zintuigen*, *zenuwen* en *hersen*; en *bewustzijn*, met als soorten inhouden: *gewaarwordingen*, *voorstellingen*, *begippen* en *ideeën*. Hoe hij deze elementen in het kenproces ziet, is het onderwerp van de volgende twee subparagrafen.

Omdat de focus hier ligt op de kennis van *stoffelijke* dingen, blijven in het vervolg *innerlijke* gewaarwordingen buiten beschouwing, tenzij deze door Woltjer als bron worden opgevoerd bij zijn reconstructie van menselijke kennisverwerving. Hij erkent echter ook kennis die niet direct vanuit innerlijke of uiterlijke gewaarwordingen ontstaat, maar aan dergelijke ervaring ‘vooraf gaat’ of ‘boven haar uitgaat’.<sup>186</sup> Een voorbeeld van het laatste is mathematische kennis: die heeft betrekking op *zuivere* (nergens waar te nemen) vormen en op getallen (‘hoeveelheid is niet iets dat aan de dingen op zichzelf “haftet”, maar een denkvorm van de geest’).<sup>187</sup> Een voorbeeld van het eerste – wat aan de ervaring *vooraf* gaat – vergt een citaat:<sup>188</sup>

Alleen door een nauwgezette *onderzoeking van ons eigen geestelijk handelen* en het nauwkeurig nasporen van wat een begrip is, [...] blijkt in elk geval dat datgene, wat het wezenlijke in het begrip is, nl. het algemene, niet uit de ervaring kan komen, want ze leert ons slechts het bijzondere.

Dergelijk onderzoek is volgens Woltjer een zaak van metafysica. Zijn eigen beschrijving van menselijke kennisverwerving is een resultaat daarvan, en kan hier *niet* buiten be-

<sup>184</sup> EdP msK 287; Woltjer verwijst naar Leibniz *Monadologie* XVII; deze schetst het brein als een grote machine, een betreedbare molen; maar wie de delen ziet die elkaar aandrijven, heeft nog niet de *percepties* verklaart; 2008:18–19). ► Vgl. Moreland, Ray 2000:203 (‘never find your thoughts [...] or your self’).

<sup>185</sup> EdP msK 253, tsL 138 (maar: vgl. *krachtsubstanties*: EdP msK 464–465).

<sup>186</sup> EdP msK 222(–223), tsL 121

<sup>187</sup> EdP msK 224, tsL 122 (cursivering toegevoegd).

<sup>188</sup> EdP msK 223, tsL 121

schouwing blijven (anders dan bijv. de mathematische kennis als onderscheiden tak van kennis). Net als besef van hoeveelheid is besef van het algemene iets wat aan de ervaring voorafgaat. Omdat Woltjer vormen van niet-empirische kennis erkent, is hij geen empirist – al heeft hij grote aandacht voor innerlijke en uiterlijke gewaarwordingen.

### 5.6.2 Fysisch en psychisch: prikkels, gewaarwordingen, voorstellingen

Fysische dingen veroorzaken bij de mens ‘fysische prikkels’. Wat Woltjer ‘de indruk of de prikkel’ noemt, rekent hij onder de *bewegingsverschijnselen*. Prikkels bereiken de *zinnen*, de *zintuigen*, en daarvandaan bewegen zich prikkels binnen het menselijk lichaam.<sup>189</sup>

Dit proces na te gaan, is de zaak der fysica (het ontstaan van de prikkels door de buitenwereld) en der fysiologie (prikkels door de zenuwen overgebracht in ons lichaam).

Dit proces, dat fysici en fysiologen kunnen bestuderen, noemt Woltjer de ‘fysische zijde’ van de wijze waarop voorstellingen ontstaan. De processen werken per soort zintuig verschillend: het oog functioneert bij het zien anders dan de huid bij tast.<sup>190</sup> Wat binnen het menselijk lichaam gebeurt, vergelijkt Woltjer met de stofwisseling, de opbouw van het lichaam.<sup>191</sup>

Zoals het een bijzondere kracht is, die maakt, dat in een organisme de opgenomen stoffdelen verwerkt worden tot samenstellende delen van het organisme, zo worden op analoge, niet op gelijke wijze, de zinlijke indrukken verwerkt tot gewaarwordingen, de gewaarwordingen tot voorstellingen.

Tussen de externe prikkels en de zenuwprikkels bevinden zich de *zintuigen*. De zintuigen zelf zijn deel van het lichaam, van ‘ons gehele natuurlijk organisme’. Enerzijds is dat ‘onafscheidelijk gebonden aan en gebaseerd op de stoffelijke wereld’,<sup>192</sup> anderzijds werkt daarin wat hij ‘een bijzondere kracht’ noemt. Het *bijzondere* wijst op een verschil met de gewone, fysische krachten. Woltjer legt niet uit waar hij bij dit *bijzondere* aan denkt. Een interpretatie is dat in onderscheid van de fysische, mechanische krachten bij bewegingsverschijnselen, *teleologische* of intentionele krachten een rol spelen. Voor deze interpretatie pleit dat Woltjer doelmatigheid herleidt tot een *rede of wil*, en dat hij doelen (Grieks: *telè*) ‘vooral in de organische wereld’ aan het licht ziet komen.<sup>193</sup> Van de wil zegt hij bovendien dat deze ‘de kracht van onze spieren beheerst’ – en ook bij de werking van

<sup>189</sup> EdP msK 253, tsL 137–138

<sup>190</sup> EdP msK 266

<sup>191</sup> EdP msK 253, tsL 137

<sup>192</sup> TuW 10; vgl. → 5.6.1, noot 167 (‘zenuwen en hersenen’).

<sup>193</sup> EdP msK 272–273 (rede, mechanisch/teleologisch), 306–307 (wil) en 311 (*telè*, ‘organische wereld’).  
 ▶ Vgl. Nagel 2012:58–59, die, naast een *causal account*, een *teleological* van een *intentional account* onderscheidt.

zintuigen spelen bijvoorbeeld oogspieren een rol. Deze interpretatie roept echter tegelijk nieuwe vragen op, zoals hoe deze ongelijksoortige krachten zich verhouden. Omdat Woltjer hier niet op ingaat, ook niet wanneer hij over ‘bijzondere organische krachten of levenskrachten’ spreekt als een aanname van neovitalisten zoals Reinke,<sup>194</sup> blijft de aard van het *bijzondere* – ook hier – onuitgewerkt.

De invloed die de zintuigen uitoefenen op de manier waarop mensen de dingen waarnemen is volgens Woltjer een van de redenen waarom de uiteindelijke voorstellingen een ‘subjectief karakter’ dragen.<sup>195</sup> Op de kennisbepalende invloed van zintuigen wijst ook het voorbeeld van de wezens die zouden waarnemen met röntgenstralen.<sup>196</sup>

De zintuigen geven de prikkels door aan ‘onze zenuwen en hersenen’.<sup>197</sup> Ook *zenuwen* en *hersen* zijn delen van het ‘stoffelijk organisme’, het menselijk lichaam, waarvan het menselijk kenvermogen afhankelijk is. Het kennen zelf is een vorm van geestelijk of psychisch functioneren, een zaak van (o.a.) het *bewustzijn*. Bewustzijn treedt volgens Woltjer op in verschillende gradaties (denk aan dat bij dieren), maar niet bij alle fysische dingen. Wil men van bezielde stof uitgaan (om zo uiteindelijk het psychische ook bij de mens te verklaren), dan is dat, aldus Woltjer, een vorm van bezieling zonder bewustzijn.<sup>198</sup>

Neemt men echter aan, dat [–] de stof [–] zelf bezielde is, dan moet men aannemen, dat het psychische ook zonder bewustzijn duurzaam kan bestaan. Want slechts zelden, betreffende, komt het fysische met bewustzijn verbonden voor. [–] Wel is waar zijn er graden van bewustzijn, het kan sterker en zwakker, helderder en duisterder zijn. Maar reeds de ondervinding leert dat er grenzen zijn van het bewustzijn. Men kan niet naar Leibniz een oneindige afdalende reeks van bewustzijnsgraden aannemen; afdalen[d] tot, wat hij noemt, *petites perceptions* of *quelque chose d’analogique au sentiment*. Dat het fysische zelf geen bewustzijn heeft, merken we aan ons eigen lichaam. We kunnen ons dat lichaam heel goed voorstellen zonder bewustzijn. Niemand kan zich voorstellen, dat in zijn nagels of haren ook maar enig bewustzijn zou zitten. We zijn volkomen overtuigd, dat in die stof op zichzelf geen bewustzijn is.

Woltjers formuleringen sluiten wel de aanname van bewustzijn in de ‘stof op zichzelf’ uit, maar niet het bezielde-zijn van stof – al vereist dat dan de aanname dat deze bezieling ‘zonder bewustzijn duurzaam kan bestaan’.

Ik beperk me nu tot de bewustzijnsverschijnselen die bij Woltjer stapsgewijs aan bod komen op de weg naar kennis van stoffelijke dingen – in deze subparagraaf gewaarwordingen en voorstellingen; in de volgende begrippen en ideeën. Eerst dus de *gewaarwordingen*. Voorbeelden zijn ‘de gewaarwording van blauw, van opgewektheid en van pijn’.

<sup>194</sup> EdP msK 368; Johannes Reinke (1849–1931).

<sup>195</sup> ZW 18 (1907).

<sup>196</sup> IR:VRV 199 (1896); → 5.6.1, noot 170.

<sup>197</sup> IR:VRV 202 (incl. n1).

<sup>198</sup> EdP msK 288–289 (1903).

of ook, van een appel, ‘de gewaarwordingen van kleur, vorm en hardheid, [–] geur en smaak’.<sup>199</sup> Wanneer Woltjer de gewaarwordingen als psychische verschijnselen gaat bespreken, als een bewustzijnsinhoud van een bepaald type, leidt hij dat als volgt in:<sup>200</sup>

We spreken thans niet over het ontstaan der gewaarwordingen, over de werking onzer zintuigen, kortom, over alles wat de *fysiologie* ons leert als in ons lichaam geschiedende wanneer wij gewaarwordingen krijgen of hebben. We handelen thans alleen over gewaarwordingen als toestanden of verschijnselen in ons bewustzijn, als iets wat alleen voor ons als subjecten waarneembaar is, wat nooit als object voor een ander zich vertonen kan. [–]

[O]nze gewaarwordingen van de dingen [zijn] de resultanten van iets subjectiefs en iets objectiefs. De gewaarwordingen zijn enerzijds enkelvoudige verschijnselen in ons bewustzijn. Wij kunnen ze niet ontleden in samenstellende delen. Ze zijn de eerste *objectieve* elementen in ons bewustzijn. [–] De gewaarwording<sup>201</sup> is een enkelvoudige voorwerpelijke bewustzijnsinhoud (door uiterlijke of innerlijke waarneming ontstaan).

Van de andere kant kan met de gewaarwording gevoel gepaard gaan. De gewaarwording rood is vergezeld van een ander gevoel dan zacht groen. Een scherpe toon wekt een ander gevoel dan een zachte toon. Dat gevoel is een aandoening van ons ik, dat wij rechtstreeks als *tot ons subjectief zijn behorende* waarnemen.

Naar aanleiding van prikkels vanuit de zintuigen, dus via uiterlijke waarneming, of door innerlijke waarneming van bijvoorbeeld een terugkerende gedachte, ontstaan het soort bewustzijnsverschijnselen dat Woltjer *gewaarwordingen* noemt. Ook innerlijke aandoeeningen zoals gevoelens van honger, pijn of blijdschap, nemen we waar, maar dan rechtstreeks, zonder tussenkomst van lichamelijke zintuigen zoals bij uiterlijke waarneming. Deze innerlijke waarneming van een gevoel levert een innerlijke gewaarwording op (waarbij ik me, even direct, ervan bewust ben dat dit *mijn* gevoel is). Woltjer onderscheidt gevoelens dus van uiterlijke of innerlijke gewaarwordingen en merkt op dat dergelijke gevoelens ook aan gewaarwordingen kunnen kleven. (Hij heeft er overigens geen moeite mee als iemand gevoelens toch onder gewaarwordingen rekent, door niet zo te letten ‘op het verschil van objectief en subjectief’.) Soms gebruikt hij (innerlijke of uiterlijke) waarneming in meer pregnante zin. Van waarneming in die zin spreekt Woltjer wanneer de waarnemer een zekere doelbewustheid kent:<sup>202</sup>

Waarneming is gewaarwording, waarop onze opmerkzaamheid is gevestigd, die we *willen* hebben, met het doel ze te kennen.

<sup>199</sup> EdP msK 325 resp. IR:VRV 196.

<sup>200</sup> EdP msK 236, 237–238, tsL 128–129 (cursivering toegevoegd); vgl. EdP msK 460.

<sup>201</sup> msVoll voegt toe: ‘(*aisthēsis* of *pathos*, ME Latijn *sensatio*, *sensio*, *sensus*; *sensatio* en *sensus* beide zeer laat latijn)’; ME = middeleeuws.

<sup>202</sup> Toevoeging in msVoll t.o.v. EdP msK 237, tsL 129.



Een gewaarwording die iemand al heeft of verwacht, kan hij bewust opnieuw oproepen of versterken, bijvoorbeeld door scherper te luisteren of een natuurwetenschappelijk experiment voor te bereiden (uiterlijke waarneming), of door scherper te letten op de (innerlijke) gewaarwording zelf.

Ten aanzien van *voorstellingen* noemt Woltjer een diversiteit aan inhouden ervan, die hij als volgt groepeerde:<sup>203</sup>

We stellen ons voor 1° dingen, hun eigenschappen en werkzaamheden, en hun modificaties; 2° verhoudingen of betrekkingen tussen de dingen, tussen hun eigenschappen en tussen hun werkzaamheden. In deze relaties kunnen we weer groepen onderscheiden. We hebben voorstellingen van betrekkingen in de ruimte en in de tijd, van logische, van causalen en van modalen aard.

Maar wat is een voorstelling als psychisch verschijnsel? Daarover zegt hij:<sup>204</sup>

De voorstelling is niet een herinneringsbeeld, geen reproductie van een gewaarwording, evenmin een verbinding van gewaarwordingen, maar een product van de werking der ziel, dat bestaat in een bepaalde bewustzijnsinhoud.

Met *bepaald* bedoelt Woltjer hier: ‘begrensd, onderscheiden’, maar deze bepaaldheid verschilt van die van een herinneringsbeeld:<sup>205</sup>

De voorstelling onderscheidt zich voorts van<sup>206</sup> het herinneringsbeeld daardoor, dat dit laatste door plaats, tijd, vorm, omstandigheden bepaald en individueel is, de voorstelling niet. De voorstelling ‘mens’ is niet het herinneringsbeeld van een bepaald mens, en zelfs daar waar de voorstellingen zo intensief worden, dat zij als beelden voor de geest staan, onderscheiden zij zich toch in aard en oorsprong van de eigenlijke herinneringsbeelden. Voorstellingen zijn echter in de regel in het geheel geen beelden.

Een herinneringsbeeld is bepaald vanwege de bepaaldheid van wat waargenomen wordt: men ziet bijvoorbeeld op een bepaalde plaats en op dat moment die vriend gebukt lopen omdat hij een missende knoop zoekt. Een voorstelling van een gebukt zoekend mens is ook bepaald, maar mist juist de meeste bepalingen van de zoekende vriend. Mijn interpretatie van de vorming van voorstellingen volgens Woltjer is, dat met een bepaald object verbonden aspecten verdwijnen ten gunste van een algemene, meer abstracte bewustzijnsinhoud, die subjectief te noemen valt in de zin van: ontstaan door eigen ‘werking der ziel’.

<sup>203</sup> EdP msK 255

<sup>204</sup> EdP msK 240, tsL 131

<sup>205</sup> EdP msK 240, tsL 130 resp. 239, tsL 130 (*contra* Hegel: zie msK 238v, tsL 129v.).

<sup>206</sup> I.p.v. ‘in’ (msK).

Op allerlei manieren benadrukt Woltjer de relatieve onafhankelijkheid die voorstellingen bezitten, ook ten opzichte van de gewaarwordingen: ‘De werkende oorzaak [van de voorstellingen] is de ziel zelf.’<sup>207</sup> Ze zijn ‘iets [–] wat de ziel zelf voortbrengt’ en ‘behoren geheel tot het gebied der ziel of van de geest’.<sup>208</sup> Al kunnen ze uit het bewustzijn verdwijnen, in de ziel blijven ze bestaan.<sup>209</sup> Als zo’n voorstelling ‘door de actie van mijn ziel’ weer terugkomt in mijn bewustzijn, ben ik mij er ‘volkomen [van] bewust, dat zij er een is, die ik ook vroeger had’. Dit relatief zelfstandig en blijvend bestaan van voorstellingen is in Woltjers visie te herleiden tot de geestelijke oorzaak (de menselijke ziel is immers ook relatief zelfstandig en blijvend<sup>210</sup>).

Nu hebben volgens Woltjer ook gewaarwordingen al een zekere onafhankelijkheid van het stoffelijke. Daar komt nu een onafhankelijkheid bij, omdat<sup>211</sup>

evenmin als de gewaarwording het effect is van de indruk of de prikkel, dien de zinnen ontvangen, op *zichzelf*, zo ook de gewaarwordingen niet rechtstreeks overgaan in voorstellingen.

Tussen prikkel en gewaarwording ontkent Woltjer de relatie van oorzaak en gevolg of effect. Zo’n directe relatie ontkent hij ook tussen gewaarwordingen en voorstellingen:<sup>212</sup>

voorstellingen zijn werkingen van onze ziel zelf of liever producten dezer werking, *naar aanleiding van* gewaarwordingen [–].

Woltjer kiest uitdrukkingen als *resultanten van* (hierboven) of *naar aanleiding van*. Nog sterker dan bij de gewaarwording benadrukt hij daarmee de activiteit van de menselijke ziel bij de vorming van een voorstelling (vgl. de omschrijving van voorstelling hierboven). De prikkels respectievelijk gewaarwordingen zijn dat wat verwerkt *wordt*.

Hoe de ziel actief voorstellingen vormt, bespreekt Woltjer tamelijk gedetailleerd. Hij<sup>213</sup> onderscheidt diverse

functies van de ziel waardoor voorstellingen worden gevormd, bijvoorbeeld het *samenvatten* van de gewaarwordingen tot één geheel, het *opvatten* van dit geheel *als een eenheid* ten opzichte van de veelheid van de inhoud ‘(boom en blad bijvoorbeeld [t.o.v.] vorm, kleur, stof), het *vasthouden* van die eenheid in de veelheid van gewaarwordingen.

<sup>207</sup> EdP msK 253. ► Vgl. Bavinck, GD I:201.

<sup>208</sup> EdP msK 238, tsL 129 resp. msK 239, tsL 130.

<sup>209</sup> EdP msK 249, tsL 136

<sup>210</sup> Vgl. EdP msK 253, ‘de ziel, waarop in msV volgt: ‘een onafhankelijk wezen’.

<sup>211</sup> EdP msK 256

<sup>212</sup> EdP msK 253, tsL 137(–138; cursivering toegevoegd).

<sup>213</sup> EdP msK 254 (cursivering toegevoegd, en via msV: de toevoeging tussen haakjes na ‘inhoud’; en het eerste ‘b.v.’ waar msK ‘namelijk’ heeft).

Bovendien krijgen voorstellingen binnen het bewustzijn een onderlinge samenhang:<sup>214</sup>

Voorstellingen [–] zijn van nature niet alleen, afzonderlijke in het bewustzijn, maar in onderling verband.

Dankzij al deze ‘functies van de ziel’ krijgen voorstellingen een zekere bepaaldheid. Deze neemt volgens Woltjer bij mensen doorgaans ook toe. Ongeoefende mensen, vooral kinderen, ‘hebben in de eerste plaats min of meer onbepaalde of algemene [–], min of meer abstracte voorstellingen’. Inspanning en oefening kunnen leiden tot meer bepaalde voorstellingen.<sup>215</sup>

Tot zover dit overzicht hoe Woltjer bij de verwerving van kennis van iets stoffelijks ingaat op de prikkels, zintuigen, zenuwen en hersenen en op de psychische gewaarwordingen en voorstellingen. In de volgende subparagraaf letten we op het specifieke functioneren van de menselijke *logos* bij het kennen van dingen en het denken: de rol van begrippen en ideeën.

### 5.6.3 Kennen met begrippen en ideeën

Bij de menselijke kennisverwerving van stoffelijke dingen spelen altijd (verdwijnde) gewaarwordingen en (blijvende, zij het veranderlijke) voorstellingen een rol. Maar het kennen zelf heeft, zeker in de wetenschap, een specifieke vorm:<sup>216</sup>

De geheele innerlijke en uiterlijke wereld wordt door den geest in den vorm van begrippen en ideeën gebracht om voorwerp van wetenschap te zijn.

Als we iets kennen, bestaat de resulterende kennis uit *begrippen* of *ideeën*:<sup>217</sup>

Men kent het voorzover men er een begrip of idee van heeft, wat niet meer dan natuurlijk is, omdat al ons kennen uit begrippen en verbindingen tussen begrippen bestaat.

Het gaat in deze subparagraaf om de vraag wat Woltjer onder begrippen respectievelijk ideeën verstaat. Deze twee citaten roepen echter de voorvraag op of hij begrippen en ideeën wel onderscheidt. Eerst daarom zijn visie op *begrippen*; daarna, wat de *ideeën* betreft, eerst zijn opvatting wanneer hij geen onderscheid met begrippen maakt, vervolgens, wanneer hij wel met een verschil rekt, zijn diverse opvattingen afhankelijk van de manier waarop hij dat verschil dan beschrijft.

<sup>214</sup> EdP msK 262

<sup>215</sup> EdP msK 458

<sup>216</sup> WWb 242; vgl. → 5.2.

<sup>217</sup> EdP msK 223, tsL 126; vgl. EdP msK 245, tsL 133 (‘niet anders dan begrippen (of ideeën)’).

*Begrippen*

In 5.2 kwamen de begrippen al ter sprake in het kader van het resultaat van de kennisverwerving, de kennis. Hier gaat het om de rol van de begrippen bij de verwerving zelf. Woltjer definieert het begrip als ‘die inhoud van het bewustzijn die het wezenlijke en noodzakelijke in een voorstelling of een groep van gelijksoortige voorstellingen bevat.’<sup>218</sup> In het geval van stoffelijke dingen worden ze ‘naar aanleiding [van] en onder medewerking van gewaarwordingen en voorstellingen gevormd’, maar niet uit de voorstellingen afgeleid.<sup>219</sup>

Waarin verschillen begrippen dan van voorstellingen?<sup>220</sup>

Men onderscheidt in de voorstellingen het algemeene, noodzakelijke en wezenlijke, van het bijzondere, toevallige en bijkomstige.

Een begrip is geen algemene voorstelling of ‘het gemeenschappelijke [–] uit een groep van voorstellingen’. Immers, daarmee is het noodzakelijke en wezenlijke van een begrip nog niet aangegeven. Bovendien hebben mensen niet alleen begrippen van dingen die als soort voorkomen, maar ook van wat uniek bestaat: ‘Men kan begrippen hebben ook van enkele dingen’ (eerst had men het begrip *zon*, pas later dat van *sterren*).<sup>221</sup>

Net als voorstellingen kunnen begrippen toenemen in bepaaldheid. ‘Jan en alleman’ kunnen algemene, weinig bepaalde gedachten hebben, zowel in de vorm van voorstellingen als in de vorm van ruwe, globale begrippen.<sup>222</sup> Maar het *wetenschappelijke* kennen gaat verder dan het gewone kennen (→ 5.4): de wetenschappelijk onderzoeker is systematisch uit op eenduidige begrippen, ‘waardoor wij in het individuele, veranderlijke, voorbijgaande het blijvende en onveranderlijke, het wezen vatten’.<sup>223</sup>

Hoe komt een mens, onderzoeker of niet, nu tot begrip van iets? Ervaring of empirisch onderzoek is voor het kennen van uiterlijke, fysische (of innerlijke, psychische) verschijnselen een voorwaarde. Woltjer gaat uit van de mogelijkheid dat de mens op basis van ervaring of onderzoek met behulp van zijn *logos*, zelf nieuwe begrippen vormt.<sup>224</sup>

Natuurlijk zijn ons die begrippen niet geopenbaard. God schiep ons naar zijn beeld en stelde ons daardoor in staat te trachten ze te kennen uit Zijne werken.

<sup>218</sup> EdP msK 242, tsL 132

<sup>219</sup> IR:VRV 206 (cursivering JW). ► Vgl. Vollenhoven 1926a:9 (‘begrip [–] in de waarnemingen en voorstellingen z’n oorsprong’); zie Tol 2010:446n116.

<sup>220</sup> IR:VRV (204–)205

<sup>221</sup> EdP msK 241, tsL 131 (cursivering toegevoegd). Vgl. msPed 78 (‘*kath*’ ‘*ékasta* (één voor één)’).

<sup>222</sup> EdP msK 460 (vgl. Woltjers gebruik van ‘Jan en alleman’ voor de *common sense* van de ‘Schotse filosofen’; msK 449).

<sup>223</sup> ZW 18

<sup>224</sup> ZW 33 (1907)

Woltjer schetst twee manieren om zich een (nader) begrip van iets te vormen: óf iets bestaat uit delen ‘zoodat door opsomming van deelen in hun verband het geheel zou kunnen worden bepaald’, óf men zoekt ‘een algemeener begrip’ waaronder een ding of klasse van dingen valt. (Omdat ter vorming van het begrip *zijn* geen van beide wegen mogelijk zijn, acht hij dit begip ondefinieerbaar; het begrip *zijn* moet geaccepteerd worden als ‘met het bewustzijn tegelijk gegeven’).<sup>225</sup>

De eerste route noemt Woltjer alleen expliciet in relatie tot de *idee* van iets,<sup>226</sup> niet in relatie tot een begrip ervan. Toch moet hij, lijkt mij, wel aannemen dat hij ook via de eerste route kan komen tot een *begrip* van iets, tot een definitie die bestaat uit het aangeven van de relaties van de delen ervan tot elkaar en tot het ding als geheel. Een tafel (geen voorbeeld van Woltjer) is iets wat bestaat uit een vlak (een blad), gesteund door minimaal een poot. Woltjer omschrijft de tweede route: iets leren kennen is ‘het als dit of dat onderscheiden, het classificeren als behorend tot deze of die orde’, en dat is niets anders dan ‘het brengen van iets onder een begrip’.<sup>227</sup> Denk, in het verlengde van het vorige voorbeeld, aan de vaststelling ‘dit is een tafel’, of ‘een tafel is een meubel (door bepaalde eigenschappen van andere soorten meubels onderscheiden)’.

De eerste route (via de delen een geheel definiëren) kan men opvatten als een bijzondere vorm van inductie. Bij *allerlei* tafels ziet men immers de combinatie van blad en minimaal één poot. Elders formuleert Woltjer dan ook algemener: door inductie kunnen we van allerlei dingen ‘de wetten van hun zijn, het begrip van hun wezen’ opsporen, door deductie (‘een logische sluitrede’) kunnen we de ‘afzonderlijke dingen [–] tot eene klasse of soort brengen’ (en soorten weer tot een meer omvattende soort, enz.). Woltjer voegt hieraan toe:<sup>228</sup>

wat doen wij dan anders dan door onzen logos herkennen het werk van den Logos, dat in die dingen zich uitdrukt?

Woltjer stelt zich een Schepper voor die binnen de door Hem geschapen kosmos onderscheiden delen onderscheiden eigenschappen heeft toebedacht en deze eigenschappen en delen laat ontstaan (→ 3.3). Voor de mens begint het kennen met empirische inventarisatie van de dingen en hun eigenschappen en daarmee komt men via inductie en deductie tot een logisch begrip van dingen, soorten, meeromvattende klassen en het geheel van de kosmos (en zelfs tot een idee van de oorsprong daarvan).

Ervaring of empirisch onderzoek mag een voorwaarde zijn voor de vorming van begrippen van stoffelijke dingen, juist die begripsvorming vereist meer dan ervaring. (Woltjer noemt ook ‘zuivere begrippen’, die volgens Kant niet uit de ervaring zijn afgeleid,

<sup>225</sup> IR:VRV 207

<sup>226</sup> IR:VRV 188

<sup>227</sup> EdP msK 245, tsL 133 (met verwijzing naar Herbert Spencer, 1820–1903)

<sup>228</sup> LeW 18

maar die blijven hier buiten beschouwing.<sup>229</sup>) Woltjer kan spreken van ‘aangeboren begrippen’, maar daarmee bedoelt hij niet aangeboren bewustzijnsinhoud.<sup>230</sup>

Er zijn inderdaad aangeboren begrippen, maar natuurlijk niet als een bewustzijnsinhoud, doch wel als een denkvorm.

Met de term *denkvorm* vertaalt Woltjer wat Kant categorie noemt. Met Kant is hij het ook ‘ten deele’ eens wat de subjectiviteit van deze denkvormen betreft.<sup>231</sup> Dat *ten deele* zit hierin dat hij deze vormen niet uitsluitend localiseert in het kennend subject, maar ook ordening in de *objectieve* werkelijkheid aanwezig acht: de denkvormen ‘passen op de dingen’, op de *bestaansvormen* in ‘de wereld buiten ons’.<sup>232</sup> Met Kant echter gaat hij ervan uit dat niet alles wat ‘in de begrippen ligt’ uit de gewaarwordingen afleidbaar is – zoals genoemde algemeenheid en noodzakelijkheid. Ook beaamt Woltjer ‘dat vóór alle ervaring reeds begrippen aanwezig moeten zijn van: zijn, identiteit, tijd, ruimte, enz., die de ervaring mogelijk maken’.<sup>233</sup> (Wat Kant aanschouwingsvormen noemt, ruimte en tijd, rekent Woltjer liever onder de categorieën van het denken: niemand aanschouwt bijvoorbeeld ruimte, maar alleen bewegingen – die dan ruimte (en tijd) veronderstellen.<sup>234</sup>)

Komen mensen nu tot dezelfde begrippen of zijn het ‘tamelijk willekeurige, subjectieve formaties van onzen geest’, individueel verschillend?<sup>235</sup> Niet alleen binnen de diverse bijzondere wetenschappen onderscheidt Woltjer *grondbegrippen*, maar ook in het gewone leven. Een voorbeeld van een grondbegrip (al is het niet een begrip van iets stoffelijks) is het begrip *logos* in de taalwetenschap (of, om hem hier aan te vullen, het begrip *verstand*, of *taal* in het gewone leven).<sup>236</sup> Voor de fysica had hij *materie* als zo’n grondbegrip kunnen noemen. Bij de ‘beschouwing en constructie der grondbegrippen’ in de wetenschappen ziet Woltjer voor de filosofie een taak.<sup>237</sup> In het gewone leven komt ‘ieder normaal mensch’ tot dergelijke grondbegrippen, zij het dat men niet *alle* grondbegrippen bij *ieder* mens aantreft. Uit deze grondbegrippen kan men vervolgens andere begrippen afleiden. Deze afgeleide begrippen acht Woltjer toegankelijk voor wie (zelfstandig) nadenkt, dus ‘ook zonder mededeling [–] potentieel aanwezig’ bij ieder mens<sup>238</sup> – potentieel, neem ik aan, omdat niet iedereen in dezelfde mate komt tot het afleiden

<sup>229</sup> EdP msK 242, tsL 132

<sup>230</sup> EdP msK 261

<sup>231</sup> IR:VRV 201

<sup>232</sup> EdP msK 272 resp. 260.

<sup>233</sup> IR:VRV 216

<sup>234</sup> EdP msK 278(–279)

<sup>235</sup> IR:VRV 208

<sup>236</sup> IR:VRV 224

<sup>237</sup> IR:VRV 194 (bijvoorbeeld m.b.t. de ‘undefinierbare Erscheinung’ *Vorstellung*); vgl. voor Woltjers wetenschapsvisie hier: De Jong 2010 (→ 5.4, noot 98).

<sup>238</sup> IR:VRV 208

van dergelijke begrippen. Woltjer gaat hierbij uit van grote overeenkomsten binnen de mensheid in het functioneren van het denken, in het leren kennen van de wereld en in vormen van grondbegrippen. Hij ziet de mensheid als opgebouwd ‘uit eenen bloede’,<sup>239</sup> met individuen die een overeenkomstige redelijke menselijke natuur dragen, beeld van de Logos zijn en leven in een gemeenschappelijke wereld die door dezelfde Logos vorm kreeg. Mensen hebben ook gevoel voor normale en abnormale begrippen, maar wat voor ‘wonderlijke begrippen’ iemand ook heeft – we ‘kunnen er in komen’ als we willen, door het abnormale eruit te elimineren.<sup>240</sup>

Woltjer gaat zelf niet nader in op dit *afleiden* van begrippen, afgezien van de twee bovengenoemde routes van inductie en deductie. Wel gaat hij uit van categorieën of *Urbegriffe*<sup>241</sup>

die de grondslag van geheel ons denken uitmaken, en met de ziel zelf gegeven zijn, ofschoon ze voorzover we weten eerst werken in de ervaring.

Hij doet geen uitspraken over het aantal of welke categorieën hij als denkvormen aanwezig (aangeboren) acht in de menselijke ziel of geest. Het is daarom ook niet duidelijk of een grondbegrip, zoals *logos* in de taalwetenschap, bij deze *Urbegriffe* behoort, of (niet door de bijzondere wetenschap zelf, maar) door de filosofie uit deze *Urbegriffe* afgeleid wordt. De meest waarschijnlijke interpretatie van Woltjers visie hier lijkt mij dat in de bijzondere wetenschappen *sommige* grondbegrippen *Urbegriffe* zijn, en andere daaruit afgeleid. Ook over de bepaling van de categorieën zelf legt Woltjer geen eigen visie neer. Terwijl ze ‘bij Aristoteles op een groepering der woorden als tekens voor de begrippen schijnen te berusten’, observeert Woltjer slechts, ‘zegt Kant, dat hij zijn categorieën uit een gemeenschappelijk principe systematisch heeft afgeleid, namelijk uit het vermogen om te oordelen’.

Voor een concretiserende interpretatie hier kies ik de categorie *relatie*,<sup>242</sup> die vakwetenschappen overstijgt. Wanneer ik ervaring opdoe met de relatie tussen loslaten en vallen, kan besef ontstaan van een fysische causale relatie (en zo *oorzaak* en *gevolg* als grondbegrippen in de fysica), of van het begrip *val* als een relatie tussen een aantal toestanden. Wanneer ik ervaring opdoe met wangedrag en straf die daarop volgt, ontstaat besef van een morele relatie, en mogelijk het begrip *rechtvaardig* dat een relatie veronderstelt tussen de ernst van de daad en de zwaarte van een straf. Begrippen die met elk van beide soorten relaties verbonden zijn, kunnen vervolgens verrijkt worden door nadere ervaring of mededeling.

<sup>239</sup> EdP msK 294; zie → 5.8.

<sup>240</sup> IR:VRV 208

<sup>241</sup> EdP msK 259

<sup>242</sup> EdP msK 260 (een van de vier *soorten* categorieën bij Kant).

Eenmaal gevormd blijven begrippen geen verschijnselen die ik ‘*actu*, voor het oog-enblik, in mijn bewustzijn vind’. De inhoud van dat bewustzijn, ‘de bovenste verlichte oppervlakte van ons geestelijk zijn’, ‘is voortdurend als het ware in strooming’. Maar hoe dieper in onze geest, hoe minder sterk die strooming, aldus Woltjer. Gevormde begrippen zakken naar een onbewuste onderlaag waar een ‘betrekkelijke rust’ heerst, als in diepzee. Daar blijven ze liggen, ‘latent in onzen geest’, en kunnen vandaaruit weer opkomen, zodat ‘[i]n den regel [–] de begrippen die wij in ons bewustzijn vinden, reeds lang ons eigen-dom’ waren; vaak al sinds onze jeugd, net als voorstellingen.<sup>243</sup> Dit geldt voor begrippen en zal ook blijken te gelden voor de ideeën – waarover nu.

### Ideeën

Om van de behandeling van begrippen naar die van ideeën over te kunnen gaan, stel ik eerst de voorvraag of Woltjer deze wel onderscheidt. Daarin is hij in elk geval niet altijd consequent (wat hij zelf Plato verwijt<sup>244</sup>). Soms gebruikt Woltjer begrippen en ideeën gewoon door elkaar.

Als Woltjer begrippen en ideeën wel onderscheidt, blijkt hij soms ideeën als specifiek soort begrippen te zien (‘De idee is het aanschouwelijke begrip’: een *redebegrip*).<sup>245</sup> In dat geval hanteert hij de term begrip in een brede, meeromvattende zin. Soms plaatst hij ideeën als andersoortig *naast* begrippen; in dat geval gebruikt hij ‘begrip’ in een meer specifieke zin. In het uit zijn op dit begrip in specifieke zin verschilt de denker van de dichter.<sup>246</sup>

Het verstand vraagt naar begrippen, de geestelijke aanschouwing naar ideeën.

De wetenschappelijke onderzoeker en denker tracht een zuiver en klaar begrip te verkrijgen van het voorwerp van zijn onderzoek en denken. [–]

De gave echter der innerlijke aanschouwing zoekt niet het logische begrip; zij stelt zich het wezen der dingen, voor zover het gekend wordt, voor in een vorm en gestalte, niet voor het zinnelijk oog, maar voor den aanschouwende geest. Door een geestelijke plasticiteit onderscheidt zich de idee van het begrip.

Hier verbindt Woltjer *begrip* of ‘logische begrip’ met het verstand (onderscheiden van de ‘aanschouwende geest’). Men kan daarom, explicieter dan hij zelf doet, het *begrip* in deze specifieke zin als verstandsbegrip onderscheiden van het *idee* als *redebegrip*. Elders blijkt hij zich bewust van een onderscheid tussen verstand en rede,<sup>247</sup> al gebruikt hij ze ook door elkaar.<sup>248</sup> De menselijke *logos* omvat beide. Hierna wordt dit onderscheid tussen

<sup>243</sup> IR:VRV 207–208 (cursivering JW); vgl. 204 (‘in onze jeugd gevormd’)–205, 206

<sup>244</sup> BNL:VRV 157

<sup>245</sup> EdP msK 225–226, tsL 123 resp. IR:VRV 188.

<sup>246</sup> BNL:VRV 156; vgl. Vgl. Kok 2007:60

<sup>247</sup> WL:VRV 23; vgl. EdP msK 273 (n.a.v. *Johannes* 1:9).

<sup>248</sup> O.a. EdP msK 242, tsL 131



het (logische of analytische) verstand en de (schauwende of synthetische) rede dus consequenter gehanteerd dan door Woltjer zelf. Het verstand staat dan voor het vermogen dat Woltjer aanduidt als ‘het welbewuste, nauwkeurig onderscheidende denken’.<sup>249</sup> De rede verwijst naar de aanschouwende geest, bij het kennen van dingen gericht op ‘de vorm van een geheel, d.w.z. zóó, dat de verhouding der deelen tot het geheel en hunne plaats volkomen bepaald is.’<sup>250</sup>

‘De *idee* duidelijk en scherp te omschrijven, is [–] niet gemakkelijk’, aldus Woltjer; onder andere omdat ‘van de dagen van Plato af de opvatting niet dezelfde gebleven is’.<sup>251</sup> Zelf gebruikt hij de term *idee* naar eigen zeggen *niet* ‘in den zin van Plato’.<sup>252</sup> Deze kent ‘afzonderlijke realiteit’ toe aan als ideaal voorgestelde ideeën, een transcendente realiteit, enerzijds buiten, boven of vooraf aan de voor ons mensen waarneembare wereld, anderzijds onafhankelijk van een (goddelijke) denkende geest. Woltjer deelt die visie niet, zelfs niet als deze afzonderlijke ideeën-wereld door een speciale scheppingsdaad van God ontstaan zou zijn, zoals Augustinus volgens hem aanneemt.<sup>253</sup> Toch waardeert hij Plato’s begripsmatige, zuiver-redelijke, niet-zintuiglijke opvatting van ideeën wel, en daarom ook Kant: die keert immers ‘naar de Platonische opvatting terug’, naar de idee als zuiver *redebegrip* (hoewel ook naar het idee als *Ideal*, wat Woltjer weer betreurt<sup>254</sup>). Vóór Kant immers verstond men in ‘de nieuwere filosofie’ onder ideeën ‘weinig meer [–] dan voorstellingen’ (gekenmerkt door aan de zintuigen ontleende, en dus niet zuiver-redelijke, aanschouwelijkheid).

Complicerend is hier dat Kant de term *Idee* ook pregnant gebruikt met betrekking tot de drie transcendentale ideeën – die van God, ziel en onsterfelijkheid (KdrV) of: vrijheid, God en onsterfelijkheid (KdpV).<sup>255</sup> Dit neemt Woltjer niet over. Ook spreekt Kant over een (hoogste) idee vanwaaruit hij een systeem, zoals een wetenschap, als een eenheid opgebouwd wil zien. Precies daaraan ontleent Woltjer een van zijn weinige expliciete definities van *idee*.<sup>256</sup>

een begrip onzer rede in den vorm van een geheel, d.w.z. zóó, dat de verhouding der deelen tot het geheel en hunne plaats volkomen bepaald is.

Met ‘hunne plaats’ doelt hij hier op de relatieve plaats van delen binnen een geheel (een systeem), naast de andere relaties die deze delen tot dit ene geheel hebben. Terwijl Kant

<sup>249</sup> IR:VRV 184

<sup>250</sup> IR:VRV 188; vgl. 214 (‘eenheid in de veelheid der relatiën’); vgl. hieronder noot → 256.

<sup>251</sup> IR:VRV 187

<sup>252</sup> WWb 242; vgl. UCT 76.

<sup>253</sup> IR:VRV (187–)188, ook voor de volgende aanhalingen; msPed 75 (‘transcendent’); vgl. IR:VRV 232 (‘schepping der ideeën’).

<sup>254</sup> IR:VRV 188–189n4. Vgl. bij Kant ook KdrV B596–597.

<sup>255</sup> ‘Idee, tranzendentale’, in Eisler 1964.

<sup>256</sup> IR:VRV 188, KdrV B86o.

op de aangehaalde plaats denkt aan het (hoogste) idee van een omvattend systeem van een wetenschap, past Woltjer dit *idee* van een geheel toe op elk ding dat men wil leren kennen, maar eveneens op meer omvattende gehelen tot een geheel *systeem*, de kosmos:<sup>257</sup>

De idee, uitgedrukt in de dingen, is de eenheid in de veelheid der relatien die met ieder ding gegeven zijn, het geheel in de deelen; maar de idee beheerscht ook weer de betrekkingen en verhoudingen der dingen onderling, in telkens ruimere kringen opklimmend tot *de idee van geheel den kosmos*, die het geheel van alle relatien in het creatuurlijke omsluit.

Woltjer bedoelt hier, anders dan Kant, niet telkens een en hetzelfde, elk ding bepalende hoogste idee, maar ‘de idee van geheel den kosmos’ is één idee (het omvattende), terwijl elk ding en elke constellatie van dingen telkens ook weer door een idee beheerst worden. Wel hangen ook volgens Woltjer al deze ideeën onderling weer samen.<sup>258</sup> Wil Woltjer voorbeelden van ideeën noemen, dan ontwaart hij in een eenvoudige valwet ten minste de ideeën lichaam, zwaarte, vrije val, ruimte en tijd.<sup>259</sup> Kenmerkend voor het feit dat het daarbij om *ideeën* gaat, is dat het in zo’n valwet niet gaat om ‘lichamen, die de ervaring doet kennen’, ‘bepaalde lichamen’, maar om ‘lichamen in ’t algemeen’ of ‘ruimte in ’t algemeen’. Zonder weerstand zien we nooit iets vallen: ook ‘vrije val’ is daarom een idee. Het bevatten van een niet-empirische component, hier: het algemene, acht Woltjer een wezenlijke eigenschap van ideeën (net als van begrippen).

Waarin verschillen ideeën nu van begrippen? Hierboven viel in de inleiding van deze subparagraaf de term ‘logisch begrip’. Nu onderscheidt Woltjer elders drie soorten begrippen: empirische, logische en metafysische, gehanteerd door respectievelijk de gewone man, de wetenschapper en de filosoof.<sup>260</sup> Een interpretatie van Woltjers gebruik van begrippen *naast* ideeën, is deze: interpreteer de idee als antwoord op de *metafysische* vraag naar het wezen van iets:<sup>261</sup>

Zo vraagt de metafysicus naar het wezen der materie, naar haar verhouding tot het denken, tot de ziel of de geest, naar haar oorsprong, of ze eeuwig is of niet. De fysicus en de chemicus vragen naar haar structuur.

De logische begrippen zijn die van de onderzoekers in de bijzondere wetenschappen, de metafysische begrippen of ideeën hanteert de filosoof of metafysicus. De antwoorden van de fysicus en de chemicus zullen termen bevatten als electronen, moleculen en (soorten) krachten. Als Woltjer echter ingaat op het wezen van de materie, komt hij ook op de

<sup>257</sup> IR:VRV 214 (cursivering toegevoegd; ook aangehaald in → 3.5.1 (c); vgl. msPed 78 (*systeem*)).

<sup>258</sup> WWb 242–243. ► Voor kritiek van Dooyeweerd hier: → 6.2.1, onder *Logificering van wetssferen*.

<sup>259</sup> → 3.2.3, 3.5.1 en hierna 5.8; vgl. Gunton 1995:43 (Logos en *logoi*).

<sup>260</sup> EdP msK 257–258 (zie → 5.2, noot 22).

<sup>261</sup> EdP msK 436; vgl. msK 230, tsL 125 (filosofie vs. ‘bijzondere wetenschappen’).

term *kracht*.<sup>262</sup> Dat bevestigt wat hij bij het onderscheid van drieërlei soorten begrippen stelde: het verschil is gradueel. Toch is er verschil: de laatste term 'kracht' ligt op het metafysische vlak van wat Aristoteles 'eerste oorzaken' noemde (die Woltjer hier verbindt met Gods kracht); de krachten waarmee de fysicus rekent zijn immanente verschijnselen (die volgens Woltjer door eerste oorzaken veroorzaakt of *gedragen* worden).<sup>263</sup>

Deze interpretatie van idee als *metafysisch begrip* past bij veel andere opvattingen van hem. In het begin van deze subparagraaf is verhouding tussen begrip en idee al gerelateerd aan Woltjers onderscheid tussen verstand en rede. Parallel hieraan komt nu de vraag naar hetzij de structuur van iets (in bijzondere wetenschappen), hetzij het wezen (in de metafysica). Parallel is niet onafhankelijk. Metafysische opvattingen kunnen wijzigen onder invloed van wetenschappelijke verschuivingen: 'de metafysica onderstelt de fysica'.<sup>264</sup> (Het omgekeerde zegt Woltjer niet expliciet, maar hij erkent wel de rol van aannames in de wetenschap; → 5.5.) Zijn denken over *kracht* in het voorbeeld zojuist is een voorbeeld van zo'n verschuiving (de term *krachtsubstanties* gebruikt hij pas de laatste jaren van zijn leven). Met andere woorden: begripsvorming beïnvloedt idee-vorming. Met de tweetalen begrip/idee, verstand/rede, structuur/wezen, bijzondere wetenschap/metafysica kan men ook nog vergelijken hoe Woltjer wetenschappen met wereldbeschouwing verbindt (→ 5.5). Weliswaar is de opbouw van een wereldbeschouwing niet, zoals metafysica, een (filosofisch) wetenschapsgebied, maar volgens Woltjer leveren resultaten van bijzondere wetenschappen bouwstenen voor zo'n wereldbeschouwing, waarin men deze resultaten met metafysische opvattingen in verbinding brengt. Hij noemt bijvoorbeeld 'Darwinisme en evolutieleer metafysische stelsels'.<sup>265</sup>

Terug naar de ideeën zelf. Op het hebben van ideeën hebben dichters met hun *zieners-gave* tot intuïtief aanschouwen immers niet het monopolie.<sup>266</sup> Woltjer brengt ideeën ook ter sprake in *Ideëel en reëel*, een rede 'op wijsgeerig gebied', die ook betrekking heeft op de 'bijzondere wetenschappen'.<sup>267</sup> Hoe komen onderzoekers in de wetenschap aan ideeën over stoffelijke dingen? (Voor de ideeën die de gewone man opdoet, is bij Woltjer een soortgelijk antwoord te verwachten; → 5.4.) Hier is het *simile*-principe van belang (→ 5.3). Woltjer gaat immers uit van ideeën in de te onderzoeken dingen. Waar bevinden zich ideeën?<sup>268</sup>

Het ideële bestaat in de eerste plaats als de eeuwige gedachten Gods, Zijn bestek en Zijn raad, waarnaar Hij al het geschapene in zijn zijn en worden en in zijne talloze relatien, het zijn zoowel

<sup>262</sup> EdP msK 465

<sup>263</sup> EdP msK (224–)225, tsL 122; vgl. IR: VRV 214.

<sup>264</sup> EdP msK 225, tsL 122

<sup>265</sup> EdP msK 224, tsL 122

<sup>266</sup> BNL:VRV (156–)157 (aan het begin van deze subparagraaf aangehaald; → noot 246).

<sup>267</sup> IR:VRV 179 resp. 178 (vgl. 221).

<sup>268</sup> IR:VRV 218 (tweede gedachtestreepje toegevoegd).

als het bewustzijn heeft voortgebracht. – Het ideële bestaat in de tweede plaats geobjectiveerd, ectypisch, in den kosmos en in den mensch, in zooverre beide, in hun verwantschap zoowel als in hunne tegenstelling, de uitwerking zijn van het ééne scheppingsplan. Deze objectivering kan, tegenover de ideeën zelf, het reële genoemd worden, waaruit dan echter terstond volgt, dat het ideële niet minder in waarde ten opzichte van het zijn kan wezen dan het reële, maar de grond is van dit reël bestaan. [ – ] En eindelijk: het ideële bestaat in den geest van den mensch of van het menselijk geslacht, daar hij, als naar Gods beeld geschapen, krachtens dezen geestelijken aanleg, de ideeën, in den kosmos geobjectiveerd, daaruit kan kennen, en alzoo een eigen wereld van ideeën in zich dragen, die, voor zoover zij geworteld zijn in het wezen, het verband en de orde van Gods schepping, zijne wetenschap vormen.

Woltjer onderscheidt dus ideeën i) als gedachten in God; ii) in de dingen; en iii) in de geest van mensen die de dingen leren kennen. Het *simile*-principe bij Woltjer zegt: de ideeën van de mens (iii) kunnen zich ontwikkelen wanneer de mens zich richt op de ge-objectiveerde ideeën, ‘ectypisch, in den kosmos en in den mens’ (de mens hier als geheel, als levend wezen).

Hoe richt de mens zich op deze ideeën buiten hemzelf? Door de dingen te ervaren en te onderzoeken. De wereld is *aangelegd* op de mens,<sup>269</sup> en de mens heeft een ‘geestelijke aanleg’ om de ideeën te kennen. De ideeën die Woltjer hier bedoelt omvatten hier *ook* de ‘logische begrippen’ uit de bijzondere wetenschappen. In feite kan men zeggen dat deze ‘bij benadering’ de ideeën in de dingen weergeven (denk aan het *graduele* verschil tussen de logische en de metafysische begrippen). Via ervaring en empirisch onderzoek tracht de onderzoeker de ideeën in de dingen te benaderen en dat lukt een eindweegs, zij het op een menselijk-beperkte manier, omdat ‘onze rede die kan nadenken, naar onze verhouding als schepselen’.<sup>270</sup> Woltjer gebruikt de beeldspraak niet, maar de term *benaderen* doet denken aan het benaderen van een limiet (los van de vraag hoe dicht de menselijke ideeën die in de dingen nu naderen). Omdat de menselijke logos *denkvormen* bevat die passen bij de wereld buiten de menselijke geest, passen de gevormde begrippen en ideeën – normaliter – eveneens bij deze wereld, en zijn ze – zelfs in hun eventuele afwijkendheid – herkenbaar voor andere mensen.<sup>271</sup>

Enerzijds wijst volgens Woltjer juist het *uitgedrukt* zijn van de ideeën in de dingen op het verschil tussen het geschapene (inclusief de mens) en God, tegenover pantheïstische visies.<sup>272</sup> Anderzijds wijst het *ektypisch*-zijn van de ideeën in zijn visie op de blijvende *wils- en denkkraft* (mijn termen) van de Schepper die zijn wereld in stand blijft houden en kenbaar houdt voor de menselijke geest (→ 3.5.1 (b), en 3.5.2). Zowel het voortbestaan van de dingen als de menselijke bewustwording van hun ideeën zijn volgens Woltjer –

<sup>269</sup> EdP msK 231, tsL 126

<sup>270</sup> WL:VRV 33

<sup>271</sup> IR:VRV 208 (1896:40–41).

<sup>272</sup> EdP msK 256–257 (tegenover Berkeley).

naar hun *eerste* oorzaak – afhankelijk van de kracht van en de verlichting door de goddelijke Logos.<sup>273</sup>

In het voorgaande is stap voor stap beschreven hoe de mens kennis verwerft van stoffelijke dingen. Maar deze ideeën functioneren ook *zonder* (stoffelijk) correlaat in de buitenwereld – iets dat volgens Woltjer gegeven is met de menselijke *verbeelding*.<sup>274</sup>

De mensch is door de natuur van zijnen geest niet beperkt tot de ideeën, die in de dingen en hunne relaties tot hem spreken, maar hij kan zich door de verbeelding, d.i. de gave om zelf beelden te maken, ideeën vormen, die niet hun correlaat hebben buiten hem.

Niet zonder reden noemt Woltjer ook de menselijke verbeelding of fantasie als een van de vermogens van de menselijke *logos*; de logos in zijn ideeën-genererend functioneren. Ook hierin acht Woltjer de mens beeld van zijn Schepper, die ideeën over wat nog niet bestond stoffelijke vorm gaf. De mens kan niet alleen deze ideeën in ‘het boek der Schepping’ *lezen*, maar zelf ook eigen ideeën ontwikkelen en deze al dan niet een stoffelijke vorm geven.

## 5.7 Een christelijke kentheorie

*Gods verstand is de oorzaak van de dingen waaruit de mens zijn kennis put.*<sup>275</sup>

Woltjer streefde ernaar een christelijke ‘theorie der kennis’ te ontwikkelen. In een dergelijk kentheorie gaat het om eigenschappen van *kennis* – niet om bewustzijnsverschijnselen als psychologisch fenomeen.<sup>276</sup> Het specifiek-christelijke van zijn kentheorie komt bij hem vooral uit in de centrale rol van de goddelijke Logos voor de mens als redelijk (en zedelijk) wezen:<sup>277</sup>

<sup>273</sup> IR:VRV 228; LeW 19–20; msPed 78); WeD 63, WL:VRV 26, 33(–34).

<sup>274</sup> IR:VRV 220 (ook m.b.t. ‘het boek der Schepping’ hierna).

<sup>275</sup> Weergave door Ter Horst (2008:184) van Thomas ST I.q14.a8, ad 3: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est.

<sup>276</sup> Vgl. EdP msK 225, tsL 122.

<sup>277</sup> EdP msK 273 (cursivering van *Johannes* 1:9 toegevoegd); vgl. UCT 76. ► Vgl. over *Johannes* 1:9 exegetisch resp. systematisch: Ouweeneel 2012:62 (‘komende’) – 63 (‘reddend licht’) resp. 117v, 133v, 143. Woltjer vat *licht* hier op als rede-licht. Hij wijst als ‘onnatuurlijk’ de nieuwere exegese (zie NBG) af, die ‘komende in de wereld’ laat slaan op het *Licht*, niet op ‘een iegelijk mensch’ (o.a. Weiss 1886; zie WL:VRV 29 n1). Hij leest ‘komende’ als *mannelijk* accusatief (terwijl ‘licht’ (*phoos*) onzijdig is; EdP msK 22, tsL 12). Dit argument is niet beslissend, omdat ‘komende’ ook onzijdig kan zijn; en zelfs mannelijk opgevat kan dit ‘komende’ – wanneer ‘licht’ verwijst naar de mannelijke Logos – aangepast zijn aan deze *bedoeling* van ‘licht’. Systematisch van groter belang is de vraag of men ‘licht’ soteriologisch of (zoals Woltjer) noëtisch moet lezen. Een soteriologische lezing (‘reddend licht’; Ouweeneel) sluit een verband tussen de *Logos* en her-schape(n) noëtische mogelijkheden niet uit.

Bij God staan wil en raad niet tegenover elkaar. Door Zijn wil zijn de dingen en zijn ze geschapen (Openb. 4:11), maar ook door Zijn Logos. Die wil en die Logos worden in de dingen openbaar en door den mens gekend, omdat die Logos *verlicht een iegelijk mens, die in de wereld komt*, hem gevende rede en verstand en bewustzijn van goed en kwaad.

De verlichting van *ieder* mens door de goddelijke Logos bestaat in de visie van Woltjer blijkbaar niet alleen uit de gaven van ‘rede en verstand’, maar ook uit een moreel bewustzijn.<sup>278</sup>

Tijdens zijn colleges *Encyclopedie der Philologie* komt Woltjer via dit citaat bij het thetische slot van zijn bespreking van de ‘theorie der kennis’.<sup>279</sup> Daarbij had hij onder andere gebruik gemaakt van *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889) van de neokantiaan Eduard von Hartmann.<sup>280</sup> Het *Grundproblem* luidt: ‘[B]eantwoorden de begrippen aan de realiteit buiten ons, zodat we die kennen?’ Hartmann bespreekt drie antwoorden daarop: ‘1° dat van het naïeve realisme, 2° dat van het transcendentiaal idealisme, 3° dat van het transcendentiaal realisme’. Hartmann zelf kiest voor dat laatste. Na Woltjers weergave en beoordeling van de drie visies, zet hij samenvattend zijn eigen kentheoretische positie uiteen:<sup>281</sup>

Tegenover het naïeve realisme en het idealisme heeft Hartmann gelijk. Een christelijke theorie der kennis zal ook [net als Hartmann] transcendentiaal realistisch zijn, in zoverre ze erkent, dat onze kennis der dingen afhankelijk is zowel van de aard van ons kenvermogen, en die weer van ons stoffelijk organisme, als ook van de aard der dingen, maar de band tussen die twee laat zij niet opkomen uit een pantheïstisch ontwikkelingsbeginsel of evolutieleer, doch uit de raad en de wil van een persoonlijke, scheppende en onderhoudende God. Die raad en die wil waren, dat de mens zou geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis. Een christelijke theorie der kennis kan daarom ook niet aannemen, dat de ziel der mensen bij zijn geboorte zou zijn een *tabula rasa*, daar zij nog *tabula*, noch *rasa* kan zijn. Ze is nooit passief, maar reactief, krachtens haar wezen en aanleg.

De christelijke theorie der kennis neemt daarom ook niet aan, dat zinnelijke indrukken zouden worden tot gewaarwordingen, gewaarwordingen tot voorstellingen, voorstellingen tot begrippen, maar dat deze drieërlei inhoud van de ziel in haar toestand van bewustzijn ontstaat door drieërlei onderscheiden functiën in de ziel, en dat de voorstellingen en begrippen blijven in de ziel ook waar het bewustzijn verdwenen is voor kortere of langere tijd.

De christelijke theorie der kennis is echter niet voldoende gekarakteriseerd wanneer ze transcendentiaal realisme wordt genoemd. Ze is ook transcendentiaal idealisme, in zoverre namelijk de voor ons mensen transcendent reale wereld de wereld is van Gods ideeën. Jegens het Goddelijk bewustzijn kan niet de onderscheiding gemaakt worden van ideëel en reëel in dezelfde zin als voor ons bewustzijn. De reale wereld bestaat voor ons onafhankelijk van ons willen en voorstellen, ofschoon

<sup>278</sup> Zie → 4.2; WL:VRV 34; vgl. 2.2n2.

<sup>279</sup> In de jaren 1902–1903 (en wellicht 1915–1916; zie college-overzicht voorin msK, EdP msK 289 (‘Juni 1903’), en msV).

<sup>280</sup> EdP msK 263 (naar Hartmann’s *Grundriss der Erkenntnislehre* uit 1907 verwijst Woltjer niet expliciet).

<sup>281</sup> EdP msK 273–275 (cursivering van ‘In die zin’: JW; ‘uit en door en tot Hem’ ontleent hij aan *Romeinen* 11:36).

we haar alleen kennen als onze voorstelling in de zin van inhoud van ons bewustzijn. Ze is voor ons niet alleen *cogitatum*, maar ook *res*, en in de laatstgenoemde zin niet gekend. In die zin is er echter voor God geen reale wereld. Onze transcendent-reale wereld is voor Hem noch transcendent, noch reaal, omdat alle dingen zijn uit en door en tot Hem. In zoverre als voor ons *ideaal* een tegenstelling is tegenover *reaal*, is er voor God geen *ideaal*, maar voorzover de voor ons transcendent reale wereld alleen bestaat door de raad, het woord, de geest Gods, kunnen we haar ideaal noemen. En voor zover deze idealiteit op zichzelf voor ons buiten het gebied onzer ervaring ligt, transcendent ideaal. Men zij echter wel daarop bedacht, dat de wereld als geschapen in de tijd niet slechts immanent ideaal in Hem kan zijn.

Woltjer noemt in dit citaat wat volgens hem de belangrijkste kenmerken zijn van een 'christelijke theorie der kennis' (nadrukkelijk herhaald):

- (i) Ze moet *transcendentiaal realistisch* zijn, zoals Hartmann zijn eigen kenleer noemt. Woltjer zet deze benadering wel in een ander kader. Het *transcendentiaal* verwijst op Kantiaanse wijze naar wat aan de ervaring voorafgaat (a priori) en deze mogelijk maakt: anders dan een naïef realist erkent Woltjer dat onze kennis afhankelijk is 'van de aard van ons kenvermogen'. Maar, anders dan een (absoluut) idealist zou zeggen, Woltjers kenleer is ook *realistisch*, omdat menselijke kennis tegelijk afhankelijk is 'van de aard der dingen'; dingen die een werkelijk bestaan hebben buiten de menselijke geest.
- (ii) Een christelijke kennis-theorie vat, gegeven de transcendentale insteek, de ziel van de mens niet op als passief, maar als actief; precieser: *reactief*. de menselijke kenvermogens registreren niet passief, maar hebben een eigen invloed op het kennisresultaat. De ziel van de mens is geen schoongeveegd (*rasa*) leeg was-tafeltje (*tabula*) waarin de ervaring zich enkel inetst.<sup>282</sup> Elders werkt Woltjer die beeldspraak verder uit:<sup>283</sup>

De menselijke geest is niet te vergelijken met de vlakke tafel, waarop dit en dat te lezen staat. Het bevat diepten die de mens zelf niet kent. Menigmaal worden gedachten uitgesproken wier volle betekenis en bedoeling, hem die ze uitsprak niet eens bekend zijn.

In de onbewuste diepten van de ziel bevinden zich aangeboren elementen die het kennisresultaat beïnvloeden. Onder die elementen rekent Woltjer apri-

<sup>282</sup> ▶ Vgl. Thomas van Aquino m.b.t. het 'mogelijk verstand'; zie Ter Horst 2008:292 ('wassen tafeltje waarop nog niets is geschreven'), 354 ('van nature leeg'); of de neoplatonist Proclus, die de ziel ziet als 'a tablet on which cosmic Mind (*Nous*) engraved the forms of geometry'; al vanaf de geboorte (Kaiser 2007:173 vgl.142). De metafoor stamt al van Aristoteles, *De Anima* III, 4, 430 a 1 (zie bijv. 'Abbildtheorie', in HWPPh, n10).

<sup>283</sup> EdP msK 149, tsL 81

orische denkvormen (categorieën).<sup>284</sup> Daarnaast doen mensen van jongsaf indrukken op, die als gewaarwordingen, voorstellingen of begrippen *latent* in diepere lagen bewaard blijven.<sup>285</sup>

- (iii) Een christelijke kennistheorie ziet gewaarwordingen, voorstellingen en begrippen niet als serie, als een lineair proces, en zeker niet van causale aard.<sup>286</sup> Wel oppert Woltjer een bepaalde volgorde. Steeds zijn 'onderscheiden functiën in de ziel' werkzaam. Daarmee bevestigt hij de *actieve* rol van de menselijke ziel. Voorstellingen en begrippen worden opgeslagen in onbewuste lagen van de ziel, vanwaaruit ze later weer in het bewustzijn kunnen komen.
- (iv) Een christelijke kennistheorie wil Woltjer tegelijk ook als een *transcendentiaal idealisme* aanduiden, omdat datgene wat voor mensen een 'transcendent reale' wereld is, tegelijk 'de wereld is van Gods ideeën'. Ook Hartmann ontkent met zijn (transcendentiaal) *realisme*, dat de dingen alleen subjectief bestaan, alleen in de menselijke geest, afhankelijk van het menselijke willen of voorstellen. Woltjer doelt echter met zijn *transcendentiaal idealisme* op *meer*: hij noemt de dingen afhankelijk van *Gods* geest (van *zijn* 'willen en voorstellen'). Daarmee bedoelt hij niet (zie het slot van het citaat), dat ze alleen *in* Gods geest zouden bestaan ('immanent ideaal in Hem'; vgl. Berkeley). Dat zou volgens Woltjer tot een vorm van pantheïsme leiden, wat hij afwijst. Elk ding heeft een reëel bestaan, in zekere zin *buiten* God: geschapen, ektypisch, als uitgedrukte archetypische goddelijke gedachte (*cogitatum*) of idee. Het 'in zekere zin' verwoordt dat, volgens Woltjer, God, anders dan wij mensen, geen ding (*res*) of 'reale wereld' als een transcendente wereld *tegenover* zich aantreft. Goddelijke ideeën (het *ideale* in de dingen) gaat aan de dingen en onze (menselijke) ervaring ervan vooraf: dat *ideale* kan men daarom *transcendentiaal* noemen, en bovendien is het voor ons mensen *transcendent*, omdat het ook 'buiten het gebied onzer ervaring' ligt, erboven uitgaat.

<sup>284</sup> EdP msK 261

<sup>285</sup> IR:VRV (207-)208; zie → noot 243 hierboven.

<sup>286</sup> Vgl. EdP msK 253, tsL 138



## 5.8 Het doel van wereldgeschiedenis en wetenschap

*Alle wetenschap is theologie.*<sup>287</sup>

Wanneer Woltjer aan zijn *Theorie der kennis* begint tijdens het filosofische deel van zijn *Encyclopaedie*-colleges, stelt hij zich vier vragen: Wat is kennis? Vanwaar komt zij? Welke waarde heeft zij? En ten slotte: wat is haar doel?<sup>288</sup> Woltjers antwoorden op de eerste en de tweede vraag zijn hierboven weergegeven (→ 5.2, 5.6). De derde vraag herformuleert Woltjer zelf als volgt: ‘Beantwoorden de begrippen aan de realiteit buiten ons, zodat we die kennen?’<sup>289</sup> Hij antwoordt daarop bevestigend: vanwege het ‘*simile*-principe’ (→ 5.3) schat hij de *waarde* van kennis daarom hoog in, zonder van een naïef realisme uit te gaan. De beantwoording van de derde vraag tijdens de collegeserie *Theorie der kennis* beëindigt Woltjer met een schets van een ‘christelijke kentheorie’. Aan de vierde vraag komt hij binnen deze serie niet toe: het volgende academische jaar begint hij over *Metaphysica*.

Daarmee staat de vraag naar het doel van kennis nog open. Woltjer bedoelt hiermee het einddoel van alle streven naar kennis door mens en mensheid. Een doel is een nagestreefde eindtoestand of gewenst eindresultaat. Omdat mensen *via* kennis van een deel of een laag gericht kunnen zijn op kennis van een meeromvattend geheel of een diepere laag, kan men het doel van kennis beter omschrijven als het antwoord op de vraag: van wie of wat wil men *uiteindelijk* (welke) kennis opdoen?

Deze vraag naar het doel van kennis valt bij Woltjer binnen zijn bredere ‘teleologische wereldbeschouwing’. Heel de wereldgeschiedenis heeft volgens Woltjer een doel, een gewenste eindtoestand, en daarbinnen valt ook het doel van alle kennis-streven. Een dergelijke wereldbeschouwing verdedigt Woltjer in zijn behandeling van de metafysica, direct nadat hij op de begrippen ervaring, ruimte, tijd en causaliteit is ingegaan.<sup>290</sup> Heeft hij van de nood (tijdgebrek om zijn kentheorie volgens schema af te handelen?) een deugd

<sup>287</sup> LieW 6. ► Theologie: hier niet als specifieke wetenschappelijke discipline (dat levert een onware bevestiging), maar als ‘godskennis’, het (leren) kennen van God door mensen, onder andere dus via de wetenschap. Vgl. Bavinck GD I:94 (‘alle wetenschappen is het ten slotte te doen, om [–] gedachten Gods te verstaan’); Manschreck in Melancthon (1965:xxvi), onder *The Theological Taste of All the Sciences*: ‘[E]ach [science] is obligated to lead mankind to the knowledge of God’; en Gregorius van Nazianze: [God is *Artificer* van alle elementen en bewegende dingen.] ‘Thus all reason [*logos*] that proceeds from God that is implanted in all from the beginning, and is the first law in us, and is bound up in all, *leads us up to God through visible things*.’ (*Orat.* 28.16, via Kaiser 2007:170 (vgl. 1997:21n35); cursivering RN); Plantinga 1980:144 (Mathematics [–] one of the *loci* of theology’).

<sup>288</sup> EdP msK 232, tsL 126; datering: plm. eind 1900, begin 1901; uitwerking resp. 233–257, 257–263, 263–275 en ?? (zie hoofdstekst hierboven).

<sup>289</sup> EdP msK 263

<sup>290</sup> EdP msK 306–307; metafysica en teleologie: EdP msK 304–319; vgl. msK 304 (n.a.v. Sigwart), 308 (tegenover Baco en Descartes); 318 (teleologisch godsbewijs).

gemaakt? Het doel van kennis past in elk geval in een groter teleologisch geheel en hij rekent de behandeling van dat grotere geheel tot de metafysica.

Woltjer omschrijft teleologie als de leer van het doel.<sup>291</sup> Omdat zijn teleologische visie heel de geschiedenis betreft, inclusief de ontwikkeling van de mensheid en haar kennis en wetenschap, begint deze paragraaf ook met die breedte. Niet dat in deze paragraaf heel zijn geschiedfilosofie aan de orde komt. Binnen de beschrijving van zijn kenleer volgt immers hier het sluitstuk, het ken-doel. Van het geschiedfilosofisch kader daaromheen moet een schets in een paar streken volstaan. Met dit sluitstuk komt tegelijk heel de presentatie van Woltjers logosfilosofie in de afgelopen drie hoofdstukken tot een afronding.

Eerst nu zijn teleologische wereldbeschouwing. Binnen de metafysica behandelt hij de *kosmologie*, en speciaal wat hij het kosmologisch probleem noemt:<sup>292</sup>

De menselijke geest heeft ten allen tijde in de wereld gezien een geordend geheel, een *kósmos*, een *mundus*, een bouwwerk of een kunstwerk [...] en de filosofie heeft nimmer opgehouden een antwoord te zoeken op de vraag: vanwaar de kosmos als kosmos? [...] Het feit nu staat vast, dat er een kosmos is, niet een chaos, een geordende samenhang der dingen, en de vraag verlangt antwoord: vanwaar die samenhang?

Woltjer ziet wel veel 'dat voor ons verstand in geen en deele doelmatig is', en wijst Leibniz' oplossing af dat deze wereld toch de beste van alle mogelijke werelden zou zijn. Toch is er te veel dat 'ons noopt tot de erkenning van een plan, een doel, en het gebruiken van middelen tot bereiking van dat doel', zoals 'de loop der hemellichamen [...] en de bouw der planten, dieren, [...] vooral de organen die voor de spijsvertering dienen.' Die erkenning vereist niet dat mensen nergens ondoelmatigheid mogen zien. Het punt is:<sup>293</sup>

We vinden overal rondom ons dingen, die nog iets meer zijn dan de som hunner samenstellende delen; dingen die in hun vorm en samenhang, in hun doen en werken op ons de indruk maken, dat ze niet door toeval, maar door een wil en met een doel zijn geworden, wat ze zijn; dat ze uitwerking zijn van een plan, een overleggend denken. [...] [I]n de gehele natuur zien we het een met het ander in zulk een verband van samenwerking staan, dat we gedrongen worden tot denken aan een plan, dat uitgewerkt wordt, een doel waarnaar gestreefd wordt, en zo aan een geest, die zich dat doel stelde.

Het begrip doel verbindt Woltjer niet alleen met 'overleggend denken', met ook met wil (en kracht):<sup>294</sup>

Bij nadenken onderscheiden we tussen de kracht in ons, die door onze wil geleid wordt, en de kracht in de dingen zonder wil, wier kracht naar vaste wetten zonder keuze werkt. [...] De wil is naar het algemeen spraakgebruik altoos op een doel als object gericht en daar het de kracht van

<sup>291</sup> EdP msK 309

<sup>292</sup> EdP 301, 307 ('kosm. probleem') resp. msK 291–292, 294. *Mundus* (Latijn) = *kosmos* (Grieks).

<sup>293</sup> EdP msK 308, 307–308

<sup>294</sup> EdP msK 306–307

onze spieren beheerst is het natuurlijk, dat we, waar we krachten waarnemen die niet rechtstreeks van een wil afhangen, aannemen, dat deze krachten, werkende tot bereiking van een bepaald doel, indirect afhangen van een wil. Dit is de grondslag van de teleologische wereldbeschouwing.

Woltjer begint bij *wil* in het algemeen en doelt ten slotte op de wil van God. Hier accepteert hij welbewust een ‘gewettigd antropomorphisme’, ‘dat men nooit geheel opzij kan zetten.’<sup>295</sup> Daarbij plaatst hij zijn eigen christelijke geschiedbeschouwing, die van de schepping uitgaat, *tegenover* een idealistische (pantheïstische) of materialistische,<sup>296</sup>

ofschoon zij meer waarheid erkent in de idealistische dan in de materialistische opvatting [–]. Zij ook ziet in de Geschiedenis ideeën werken, maar geen Platonische of Hegeliaansche ideeën. Toch ontkent ze niet de wezenlijkheid der stoffelijke wereld, het recht van het individuele bestaan. Deze ideeën zijn voor haar meer dan namen, zij zijn machten. De wil, de raad, de gedachten van den persoonlijke, levende God, die hemel en aarde geschapen heeft, leiden den loop der geschiedenis; maar ook de zonde werkt, de afval van God [–].

Wie zoekt naar doelen, moet volgens Woltjer beginnen bij het doel van het geheel.<sup>297</sup> Op die manier benadert hij ook de wereldgeschiedenis.<sup>298</sup>

Met het [afnemen van het] geloof in God en zijn Woord ontzong de bodem aan de ganse geschiedschrijving<sup>299</sup> en haar voorwerp. Ze heeft geen begin, geen richting, geen einddoel. Wie echter aan dit Woord vasthoudt, ziet in Gods licht ook het licht opgaan over de geschiedschrijving en haar voorwerp.

Wat de *omvang* betreft [van de geschiedwetenschap] is dat voorwerp niet enig volk op zichzelf, maar het geheele menselijk geslacht. Dat geslacht is niet een massa individuen, maar een organisch geheel van geslachten, stammen en volken [–]. Zoals in het geslacht niet alle families en alle personen dezelfde betekenis hebben, en in de stam niet alle geslachten, zo is ook onderscheid tussen de volken. Niet dat enig persoon of geslacht of volk voor de mensheid zonder betekenis zou zijn, maar er is een uitverkiezing ook t.o.v. de betekenis, die personen, geslachten en volken hebben t.o.v. de mensheid als geheel [–]. De Grieken en Romeinen zijn boven andere volken uitverkoren om een hoge roeping in de geschiedenis te vervullen. Zo komt ook voor andere volken en voor latere tijden een periode, waarin zij aan de spits der gehele mensheid staan om een hun opgedragen taak te verrichten en dan weer op de achtergrond te treden of zelfs te verdwijnen. Wanneer in het voorjaar de bloesems aan de boom zich vertonen, ligt de grond bezaaid met kleine schutblaadjes, die hun dienst hebben verricht door de bloesemknop te beschermen en verder geen dienst meer doen. Mutatis mutandis geldt dit ook voor personen, families, geslachten en volken. Daar zijn er die geheel aan de periferie

<sup>295</sup> IR:VRV 211 resp. EdP msK 306; vgl. → 3.4 (t/m noot 193). ▶ Vgl. Kant die geen *absoluut*, maar wel een *symbolisch* antropomorfisme accepteert (*ProlMet* III, §57 (352) = 1976:124; KdU B257–258) en VdBeek 2012:33 (‘Men ontkomt niet aan een vorm van analogiedenken in de theologie’).

<sup>296</sup> EdP msK 310 en (citaat) UCT 76.

<sup>297</sup> EdP msK 310; vgl. msK 197, tsL 107.

<sup>298</sup> EdP msK 196–198 (tsL 106–107 verwerkt correcties in msK onvolledig); vgl. UCT 76.

<sup>299</sup> msK heeft enkel ‘gsch.’ ook in de volgende zin. Voorwerp = object; onderzoeksveld. ▶ Vgl. Bavinck 1904:19 (‘Als God valt, valt alles, [–] natuur en geschiedenis, [–]’).

leven en slechts hulpdienst verrichten, daar zijn andere, die in het centrum zijn geplaatst en die voor de ontwikkeling en het einddoel van het geheel gewichtige functies hebben te verrichten. Daardoor wordt de betekenis van een individu in het geheel niet gering gedacht.

De Schepper leidt volgens Woltjer heel de geschiedenis volgens zijn raad. In dat plan speelt niet alleen Israël een rol, of het Christendom; maar alle volken, beschavingen en talen kunnen een 'gewichtige functie' krijgen. Woltjer kijkt daarbij niet alleen terug, hij uit zelfs een vermoeden over de toekomst.<sup>300</sup>

De Romeanse en Germaanse talen worden [-] de dragers van een nieuwe litteratuur ontstaan uit de samengroeiing van de Romaanse beschaving en de geest van het Christendom. [-] [L]angzamerhand [is] de laatste tak van de Indo-Germaanse groep tot zelfbewustzijn gekomen, nl. de Slavische, die waarschijnlijk nog een gewichtige rol te vervullen heeft.

Woltjer stelt zich de wereldgeschiedenis voor als een boom, de mensheid, die doorgroeit, en waarvan bepaalde takken (volken of groepen van volken) achtereenvolgens een belangrijke of zelfs leidende rol hebben in het verloop van de geschiedenis. Een voorwaarde voor zo'n rol is ten minste dat een volk of groep volken 'tot zelfbewustzijn gekomen' is. Dit zelfbewustzijn gaat dan deel uitmaken van de betreffende *volksgeest*. Een *volksgeest* is niet een op zichzelf bestaande entiteit, naast individuele geesten, maar een verzameling van geestelijke (immateriële) kenmerken van een bepaald volk (of een bepaalde groep van volken).

Met (de groei van) dit zelfbewustzijn nu is (de groei van) de wetenschap verbonden, en het einddoel daarvan. Immers, zelfbewustzijn kan men opvatten als een vorm van *kennis*, met als object: (iets van) zichzelf. Ook wetenschap (opgevat, niet als activiteit, discipline of maatschappelijke sector, maar als resultaat) ziet Woltjer eveneens als een verzameling *kennis*, een 'systeem van kennis'.<sup>301</sup> En net als voor zelfbewustzijn geldt ook voor de *wetenschap* dat dit niet alleen per individu, maar ook per volk kan groeien, en, aldus Woltjer, uiteindelijk een zaak is van de mensheid als geheel. Ook de mensheid ontwikkelt een zelfbewustzijn, dat wil zeggen ze wordt zich bewust van haar eigen geschiedenis en de resultaten daarvan.<sup>302</sup> Deze vorm van zelfbewustzijn *bestaat* volgens Woltjer in de vorm van wetenschap, en wel speciaal als filosofie: het samenvattende, overkoepelende systeem van kennis dat de relevante resultaten uit de vakwetenschappen in zich opgenomen heeft.

De ontwikkeling van vakwetenschappen en filosofie is volgens Woltjer niet maar een van de vele ontwikkelingen die zich in de schepping voordoen, maar een die gericht is op – uiteindelijk – het zelfbewustzijn, en dus op de *logos*, de *logos* niet maar van een individuele onderzoeker, of een speciaal volk, maar van de mensheid. Vandaar dat Woltjer heel de

<sup>300</sup> EdP msK 44–45, tsL 24; → 4.5.

<sup>301</sup> EdP msK 218, tsL 118

<sup>302</sup> EdP msK 21, tsL 11

filologie, die in zijn opvatting culmineert in de filosofie, kan aanduiden als *philologie* of *logologie*: binnen deze logologie heeft bij uitstek de filosofie de *logos* zelf als voorwerp, dat wil zeggen de *logos* van – uiteindelijk – de mensheid als geheel, zodat ‘de logos als object van zichzelf’ optreedt.<sup>303</sup> De filosofie is dus, in Woltjers optiek, uit op een systematisch overzicht, primair van de beschikbare menselijke kennis van de wereld en van zichzelf in die wereld, en secundair – zo interpreteer ik Woltjers visie – ook van de historische, breedvertakte, maar ook weer geïntegreerde ontwikkeling van deze vormen van kennis. Het overzicht over dit alles kan men ook opvatten als het zelfbewustzijn van de mensheid.

Het *subject* van wetenschap is volgens Woltjer niet enkel een individu, maar uiteindelijk de mensheid als geheel, als eenheid. Dat betekent dat individuele (vakwetenschappelijke of filosofische) onderzoekers zich invoegen in onderzoekstradities die ze aantreffen: onder andere ook het ‘aansluiten’ bij begrippen ‘in hun historische ontwikkeling’ ziet Woltjer daarom als een voorwaarde voor een goed gebruik van wetenschappelijke *termini* en begrippen.<sup>304</sup> Er is continuïteit: er begint nergens een nieuwe wetenschapsboom naast de oude. Woltjer gaat ervan uit dat<sup>305</sup>

de geheele mensheid in haar geestelijk wezen één is en de geschiedenis der ontwikkeling van het denken en weten ook één [–] [en dat er] slechts ééne reeks van opeenvolgende en uit elkaar voortkomende fasen van ontwikkeling en wasdom ook in het denken en weten is [–].

Omdat de mensheid als geheel volgens Woltjer een geestelijke eenheid vormt, kan hij deze de menselijke *logos* noemen, en beschouwen als (uiteindelijk) *subject* van wetenschap. Hoe hij deze ontwikkeling historisch werkelijk ziet verlopen, is niet zo gemakkelijk op te maken. Ondanks zijn eigen spreken van een ‘Christelijke filosofie’,<sup>306</sup> bijvoorbeeld, wil hij zich blijkbaar niet isoleren van andere filosofische denkontwikkelingen. Eventuele geïsoleerde ontwikkelingen, onderlinge tegenstrijdigheden en andere verstorende (of tijdelijk misschien zinvolle) zaken zullen overwonnen moeten worden, wil op den duur in ‘het denken en weten’ van de mensheid samenhang blijven of groeien.

Wel duidelijk is dat het einddoel van alle wetenschap bij Woltjer niet los staat van de oorsprong ervan. In het menselijk gemoed ontspringt volgens hem dat wat tot wetenschap leidt:<sup>307</sup>

[D]e *drang* naar kennis, het *verlangen* naar het oplossen van tegenstrijdigheden, de *behoefte* aan eenheid en samenhang in het weten, zijn eischen van het gemoed, zonder welke de meest positieve wetenschap niet zou bestaan [–].

<sup>303</sup> EdP msK 226, tsL 123 (philologie) resp. WL:VRV 18; EdP msK 20, tsL 11; vgl. → 1.3.1.

<sup>304</sup> EdP msK 263

<sup>305</sup> TuW 12; vgl. ZW 37 (‘geen anderen grondslag’).

<sup>306</sup> EdP msK 229, tsL 125

<sup>307</sup> WWb 239–240 (cursivering, oorspr. spatiëring, JW).

Naast kennisdrang en de behoefte aan consistentie en samenhang, had Woltjer hier ook de menselijke neiging tot zelfbewustzijn kunnen noemen. Vanwaar nu in het gemoed deze behoeften en neigingen, deze kennisgerelateerde ‘geestdrift’, deze *desire to understand*?<sup>308</sup> Plato verklaart deze geestdrift uit zijn visie dat de ziel zich bij het zien van de dingen de hemelse ideeën herinnert die zij voor haar komst op aarde heeft aanschouwd. Volgens Woltjer geldt voor de mens dat hij

geschapen naar Gods beeld, daardoor in de eerste plaats had ware kennis van God en Zijne werken en, die kennis bezittende, in liefde uitging naar Zijnen Schepper. Er is eene onbewuste mystieke trekking der liefde, die zich overal openbaart, waar een wezen uit een ander wezen is geboren. Wie uit God geboren is heeft ook lief wat uit Hem en door Hem is.

Met het bezit van ‘ware kennis’ bedoelt Woltjer niet *volledige* kennis. Hij denkt ook niet aan Plato’s voor-aardse toestand. De mens moest volgens hem, ook in een oorspronkelijk volmaakte, maar wel aardse toestand ooit in een ‘heerlijk verleden’, kennis opdoen; de Schepper had hem niet al voorzien van deze kennis, van ‘aangeboren begrippen [–] als een bewustzijnsinhoud’.<sup>309</sup> Maar de drang om dingen te kennen (‘Zijne werken’) komt bij Woltjer dus voort uit liefde tot de Schepper, en het bezit van die kennis voedt – idealiter – de liefde die naar zijn Schepper uitgaat. Een dergelijke liefdevolle gerichtheid op een ander, en specifiek op déze Ander, gaat met vreugde gepaard, aldus Woltjer (en Augustinus).<sup>310</sup>

De kennisdrang leidt op weg naar het einddoel tot kennisgroei. De kennis die de mens opdoet, beschouwt Woltjer als een afdruk (*ektype*), op geschapen, menselijke maat, van de (*archetypische*) kennis die God zelf heeft van de dingen. Dit onderscheid tussen *cognitio archetypa* en *ektypa* beperkt hij dus niet tot de theologie. In de theologie funktioneert een onderscheid tussen kennis die God heeft van zichzelf en kennis die mensen van Hem kunnen hebben. Ook andere wetenschappen echter resulteren in een *cognitio ektypa*, in *menselijke* kennis van de dingen, dat wil zeggen van de door de goddelijke Logos in de dingen uitgedrukte ideeën die door de menselijke logos ontdekt kunnen worden.<sup>311</sup> Naarmate de mensheid, de menselijke *logos*, kennis opdoet van de wereld (en van zichzelf, en van de ontwikkeling van beide), groeit met deze wetenschappelijke en filosofisch verwerkte kennis niet alleen het zelfbewustzijn van de mensheid, maar ook de ‘ektypische’ gelijkenis of analogie met de ‘archetypische’ kennis van de goddelijke Logos. Deze ektypische kennis zal echter volgens Woltjer nooit, ook niet op een vernieuwde aarde waar mensen God kennen ‘van aangezicht tot aangezicht’, identiek worden aan

<sup>308</sup> IR:VRV 219 (ook het vervolg-citaat); vgl. LieW 5 (m.b.t. ‘een ander’ in het algemeen); Lear 1988.

<sup>309</sup> WL:VRV 24 (‘de kennis zelf [–] moest verkregen worden’), 43 (‘verleden’) resp. EdP msK 261 (zie → 5.6.3, noot 230).

<sup>310</sup> LieW 5, WL:VRV 31.

<sup>311</sup> IR:VRV 233 (met beroep op De Moor); vgl. Van Asselt 2003:138.

de archetypische kennis die de Schepper zelf van het geschapene heeft.<sup>312</sup> Daarom kan men uit Woltjers woorden concluderen dat hij niet deze goddelijke archetypische kennis zelf, maar wel het geschapen *ektype* daarvan, als het einddoel ziet voor het menselijke kennisstreven. Het is Gods bedoeling dat de mensheid kennis opdoet over de dingen en over zichzelf, geen goddelijke kennis over de dingen of over de mensheid, maar kennis die bij mensen past. Hoewel zo dadelijk deze conclusie nog een verdieping zal krijgen, ligt hier een eerste antwoord op de vraag naar het doel van menselijke kennis dat Woltjer had kunnen geven.

De wetenschap, uiteindelijk de filosofie, brengt de menselijke kennis van heel de kosmos en daarmee de ideeën in de kosmos, in *systeem*.<sup>313</sup> De aard der dingen en hun samenhang wordt ‘na-gedacht’<sup>314</sup> door de menselijke logos, want alles is voor-bedacht in Gods raad, zijn innerlijke Logos. Dit is een christelijke visie. Zonder de komst van de Logos als mens (*Johannes* 1), had Woltjer deze visie niet kunnen ontwikkelen: de grondslag ervan ligt in de boodschap, speciaal de Logos-passages, van het Nieuwe Testament.<sup>315</sup> (Dat neemt niet weg dat Plato iets van het mysterie van het kennen heeft geproefd en een vermoeden daarover heeft geformuleerd.<sup>316</sup>) De wetenschap is voor de mensheid daarom een manier om de Logosopenbaring<sup>317</sup> in de vorm van deze ideeën in de kosmos, te expliciteren. Omdat christenen, vul ik het denken van Woltjer nader in, de Schepper zien als Kunstenaar en een *simile* met Hem aannemen,<sup>318</sup> zullen ze daarbij uit de dingen (en hun eigen bestaan) ook *over* de Schepper conclusies trekken, zeker waar deze door bijbelse passages gesteund worden: zo blijken uit de schepping Gods wijsheid, onuitputtelijkheid en streven naar schoonheid.

Woltjer kent het verschil tussen een materialistische wereldbeschouwing en die van mensen zoals hijzelf die de dingen zien als dragers van ideeën, en zelfs van Logosopenbaring. Toch blijft hij, zoals gezegd, spreken van de *mensheid* die gaandeweg de wereld en zichzelf leert kennen. Deze keus voor het *subject* van wetenschap maakt ook iets anders duidelijk. Ondanks Hegeliaanse trekken in Woltjers visie is het bij hem dus niet de *goddelijke* geest of Logos die een zelfbewustwordingsproces doormaakt via de menselijke rede. Woltjer noemt Hegel pantheïst (en dat is een vrij jonge aanduiding, merkt hij op: zo iemand heette vóór de 18<sup>e</sup> eeuw eenvoudig *atheïst*).<sup>319</sup> Het is de *mensheid* die door de ervaring van de wereld en zichzelf niet alleen de menselijke logos verrijkt met, aldus Woltjer, ektypische kennis, en zo gaandeweg ook de goddelijke Logos en de Schepper

<sup>312</sup> EdP msK 463

<sup>313</sup> Zie → 5.4; vgl. IR:VRV 214 (‘opklimmend’; aangehaald in → 5.6.3 onder *Ideeën*; zie noot 257).

<sup>314</sup> IR:VRV 210–211 en ZW 33.

<sup>315</sup> EdP msK 229, tsL 125; vgl. → 2.2.1.

<sup>316</sup> Zie → 3.2.2 (en 5.3).

<sup>317</sup> → 3.5.1 (d); de term is van Vollenhoven (bijv. 2010:179, 283).

<sup>318</sup> Zie → 3.5.1 (b) resp. 5.3.

<sup>319</sup> O.a. EdP msK 310.

kan leren kennen. Deze menselijke zelfbewustwording omvat volgens hem (maar in mijn woorden) ook de bewustwording van een Godsbesef. Hoe mensen daar vervolgens mee omgaan, kan blijkbaar verschillen.

Na deze weergave is het geen verrassing, dat Woltjer heel deze ontwikkeling van de oorsprong naar het einddoel van het menselijk kennen nog een slag dieper kan verwoorden. Immers,<sup>320</sup>

Hij door wien alle dingen zijn, het Woord, de Logos, die in den beginne was, is de eeuwige bron ook van alle wetenschap.

Als aan de Logos, het Woord dat God zelf is, 'alle kennen en weten' ontspringt, dan past het goed dat Hij zelf ook het doel vormt van het menselijk kennen.<sup>321</sup>

Het doel van alle kennen en weten is God zelf [-]. Naarmate die kennis meer bereikt wordt, is het leven krachtiger en rijker, en waar zij eenmaal zal wezen een aanschouwen van aangezicht tot aangezicht, daar zal het leven eeuwig zijn.

Het is nu eenmaal 'de aard en het streven van ons weten', dat het, omdat het 'uit God is', ook 'tot God' is: doel is het kennen van God zelf.<sup>322</sup> Vaak citeert Woltjer *Romeinen* 11:36: 'Uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen'. Ook de wetenschap is 'uit Hem' – en 'ware wetenschap', aldus Woltjer, begint en eindigt bij Hem.<sup>323</sup>

Dat is de ware wetenschap, welke uit God, die haar dacht en in Zijn scheppingsplan opnam, haren oorsprong nemende, door de schepping en de herschepping heen, tot God terugkeert.

---

<sup>320</sup> ZW 38

<sup>321</sup> LeW 23; vgl. IR:VRV 219.

<sup>322</sup> LieW 7

<sup>323</sup> IR:VRV 219; vgl. WL:VRV 46 (slot).





## 6 | Taxatie van Woltjers logosfilosofie

*Geschrieben steht: "Im Anfang war das Wort!"  
Hier stock ich schon! Wer hilft mich weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen,  
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.<sup>1</sup>*

### 6.1 Opzet

Het filosofische denken van Woltjer raakt aan veel thema's en gebieden – zelfs als men zich beperkt tot wat direct in verband staat met zijn kijk op de logos vragen zijnsleer, mensleer en kenleer aandacht. Ook steunt zijn denken zowel op klassieke en scholastieke tradities als op moderne bronnen. Men kan apart de verhouding onderzoeken tussen Woltjer en het klassieke denken<sup>2</sup> (Plato, Aristoteles, stoïci, neoplatonisten; of ook: Philo, Augustinus), tussen Woltjer en vormen van scholastiek (vooral Thomas), of tussen Woltjer en de moderne tijd (vooral Berkeley, Kant, neokantianen). Telkens kan men dan in een evaluatie zowel de kritiek van Woltjer op de gesprekspartner(s) analyseren en taxeren, als de elementen die hij intussen wel overneemt. Dat zou een filosofisch-historisch gelaagde evaluatie van Woltjer logosfilosofie opleveren.

---

<sup>1</sup> Goethe *Faust* I.1224–1228. ► Deze woorden van Faust citeert Barth, voor wie 'das Wort' juist hoog te 'schätzen' is (KD I:64 en 1962:20).

<sup>2</sup> Vgl. Zwaan 1973, m.b.t Groen van Prinsterer.

Bij de nu volgende taxatie heb ik gekozen voor een rigoureuze inperking. Omdat Woltjers filosofische erfenis in de eerste plaats kritisch is verwerkt door zijn directe filosofische nazaten Vollenhoven en Dooyeweerd, komt hierna eerst hun kritiek op zijn logofilosofie aan de orde (→ 6.2). Ik richt me daarbij op teksten waarin Woltjer expliciet ter sprake komt; andere teksten van hun hand dienen ter verheldering. Door deze kritiek meteen te evalueren vanuit Woltjers optiek, kan duidelijk worden waar mijn inziens de kritiek hout snijdt, en waar Woltjers positie houdbaar blijft, althans onder deze kritiek. Men mag van Dooyeweerd (→ 6.2.1) verwachten dat hij kernpunten kiest in zijn kritiseren van Woltjer, zodat via hem de belangrijkste punten van geschil op tafel komen. Voor Vollenhoven (→ 6.2.2) geldt hetzelfde, zij het dat deze zich tegenover Woltjer minder contrasterend uitlaat, mogelijk uit een zekere piëteit als directe leerling van Woltjer of een (daardoor) sterker besef van continuïteit.

Het doel van de hier gekozen werkwijze is veel beperkter dan genoemde gelaagde evaluatie van Woltjers logofilosofie inclusief allerlei wortels daarvan. Het gaat er hier om de kritiek van zijn directe wijsgerige erfgenamen te gebruiken voor een sterkte/zwakte-taxatie van zijn logofilosofie (en zodoende secundair van hun kritiek). Indirect komen daarbij alsnog in beperkte mate ook sommige wortels van Woltjers denken ter sprake.

Ondanks de kritiek van deze erfgenamen blijft de term ‘erfgenamen’ hier wel van toepassing. Dat is van belang voor wie op zoek is naar de blijvende waarde en relevantie van Woltjers filosofen (→ 6.3). Er bestaan diverse vormen van continuïteit met filosofen na hem. Ten eerste geldt dat, zelfs afgezien van alle inhoud, voor Vollenhoven: in formele of organisatorische zin was hij niet alleen een directe leerling en beoogd promovendus van Woltjer, maar kreeg aan de VU ook de eerste zelfstandige leerstoel filosofie.<sup>3</sup> (H.J. Pos, vanaf 1924 hoogleraar in o.a. de taalwetenschap en -filosofie aan de VU, was formeel de eerste opvolger van Woltjer.<sup>4</sup> Als meer congeniale, maar latere erfgenaam geldt de classicus A. Sizoo. Op pedagogisch gebied kan men J. Waterink als nazaat zien.<sup>5</sup>)

Ten tweede is Dooyeweerd samen met Vollenhoven bezig met de ‘opbouw eener eigen christelijke filosofie’,<sup>6</sup> en precies dat was ook een van Woltjers doelen aan de VU.<sup>7</sup> Hier ligt een continuïteit in streven.

Ten slotte blijken Vollenhoven en Dooyeweerd ook inhoudelijk erfgenamen aan Woltjer. Dat blijkt vooral, maar niet uitsluitend, waar zij Woltjer noemen of citeren. Inhoudelijke invloed bestaat daarbij zowel op punten waarop ze afstand nemen van Woltjers denkkader of keuzes (→ 6.2), als bij eenstemmigheid. Om dat laatste gaat de hieronder bedoelde *continuïteit* (→ 6.3.1): om voortgezette aandachtspunten, gedeelde posi-

<sup>3</sup> Vollenhoven 1932:409

<sup>4</sup> Derkx 1994:36, 39 (‘de rol van figurant op ’t VU tooneel, als “de man die inplaats van Woltjer optreedt”; schrijft Pos aan le Cointre, 18 januari 1923), 40.

<sup>5</sup> LaanW 237–239, 244–246

<sup>6</sup> Dooyeweerd 1937:63; Vollenhoven 1932:409.

<sup>7</sup> EdP msK 229, tsL 125 (→ 1.3.1, noot 121)

tiekeuzes en doorgetrokken denklijnen. Zoals vaker, blijkt ook hier meer inhoudelijke continuïteit tussen het werk van filosofen en hun voorgangers, dan zij zelf aangeven. Deze inventarisatie van inhoudelijk-filosofische continuïteit is van belang om Woltjers blijvende waarde in te schatten.

Op grond van historische onomkeerbaarheid ligt de blijvende waarde en relevantie van Woltjers filosoferen met de inhoudelijke doorwerking in principe al vast – zelfs als men dergelijke doorwerking van zijn denken betreurt of dit denken inmiddels achterhaald acht. Woltjer *heeft* filosofisch invloed uitgeoefend. Voor een ander, niet historisch maar systematisch deel van de blijvende waarde en relevantie van Woltjers filosofische denken, zal men zoeken naar filosofische positiekeuzes van Woltjer die *nu* relevant zijn – binnen de *actualiteit* van filosofisch denken aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw. Deze mogelijke actualiteit van Woltjers filosofie is een bonus ter afsluiting (→ 6.3.2).

## 6.2 Erfgenamen van Woltjer: kritiek en verweer

### 6.2.1 Dooyeweerd

*Het christelijk wijsgerig denken is niet bij D. begonnen.*<sup>8</sup>

Dooyeweerd en Vollenhoven kan men zien als de directe erfgenamen van Woltjers project om een christelijke filosofie op te bouwen. In deze paragraaf zal de nadruk liggen op hun kritiek op het denken van Woltjer. Voordat hierna de belangrijkste kritiekpunten van Dooyeweerd passeren, is het voor een goede balans eerlijk om te starten met Dooyeweerds eigen woorden van waardering voor zijn ‘leermeesters,’ Kuyper, Woltjer en Bavink:<sup>9</sup>

Zij waren mijn leermeesters, [–] die baanbrekende arbeid hebben verricht in een tijd, toen het behooren tot den kring der Vrije Universiteit nog als abdicatie aan het wetenschappelijk geweten werd gebrandmerkt. [–] Wanneer nu in de hier volgende beschouwingen met name op Woltjer Sr's wetenschapsleer in samenhang met die van Kuyper ernstige critiek zal worden geoefend, dan mag zulks allerminst zóó worden uitgelegd, dat hiermede aan Woltjer “het afscheid” zou worden gegeven. [–] Het zou mij niet moeilijk vallen, hier ook een andere zijde van Woltjer's wijsgerige denkbelden te laten zien, die wel degelijk in de wijsbegeerte der wetsidee haar invloed gelden laat.

Hoewel Dooyeweerd deze ‘andere zijde’ nooit systematisch heeft laten zien, ligt onder andere in dit citaat een aanleiding om niet alleen aandacht te geven aan de discontinuïteit

<sup>8</sup> Geertsema 1970:153 (D. = Dooyeweerd).

<sup>9</sup> Dooyeweerd 1939:193–194

tussen het denken van Woltjer en dat van Dooyeweerd (en Vollenhoven), maar ook aan de continuïteit (→ 6.3.1).

Dooyeweerd ziet verschillen en overeenkomsten tussen Kuyper en Woltjer.<sup>10</sup> Als reden dat hij in 1939 ondanks de titel “Kuyper’s wetenschapsleer” ook op Woltjer uitgebreid ingaat, noemt hij de ‘zeer sterken invloed’ die Woltjers kennistheoretische opvattingen hebben uitgeoefend op ‘gereformeerde wetenschapsbeoefenaars’. Bovendien heeft hij zijn denkbeelden in een ‘sluitenden en consequenten vorm uitgewerkt’, wat pleit voor Woltjers<sup>11</sup>

critischen wijsgeerigen geest, die in zijn kennistheoretische opvattingen geen divergentie gedoogde, maar een eenmaal aanvaarde grondgedachte met onbuigzame logica doorvoerde. Maar het maakt ook de discrepantie tusschen Woltjer’s wetenschapstheorie en zijn reformatorisch religieuze grondconceptie zoo veel scherper.

Dooyeweerd ziet in Woltjer een zuiverder doelwit om zijn kritische pijlen op te richten dan in Kuyper, op grond van de *onbuigzame logica* waarmee Woltjer ‘zijn wetenschapsleer louter op de speculatieve logos-theorie’ bouwt.<sup>12</sup> Tegelijk ontwaart Dooyeweerd een *discrepantie* tussen Woltjers wetenschapsleer en zijn ‘religieuze grondconceptie’. Dat roept vragen op. Is Woltjer selectief consequent? Of is Dooyeweerd selectief in wat hij van Woltjer weergeeft? Voor Woltjers opvattingen beperkt hij zich tot de (in 1931 verschenen) *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen* van Woltjer, en daarbinnen tot de twee rectorale oraties waarin deze het meest inzage geven in zijn kentheoretische opvattingen, *Ideëel en reëel* (1896) en *De Wetenschap van de Logos* (1891).<sup>13</sup>

Tot Dooyeweerds kritiek op Woltjers denken biedt dit artikel uit 1939 de eerst aangewezen toegang. In de *Vorstufe* ervan (Dooyeweerd 1937) focust hij op Kuyper zonder Woltjer te noemen. Een tweede toegang biedt het nooit in het Nederlands gepubliceerde tweede deel van *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte. II De Wijsbegeerte der Wet-sidee en de scholastische traditie in het christelijk denken*.<sup>14</sup> Via de recente Engelse vertaling is dit werk nu toegankelijker. De manier waarop Dooyeweerd hier uitgebreid ingaat op het denken Woltjer, blijkt een omwerking en uitbreiding van het 1939-artikel.<sup>15</sup>

Uit beide artikelen zullen nu kritiekpunten van Dooyeweerd passeren, en wel in volgorde van ingeschat belang – het belangrijkste punt eerst. Achtereenvolgens komen

<sup>10</sup> Dooyeweerd 1939:209 (‘Geheel anders...’, ‘verschil in wetenschapswaardeering’); 219 (‘lijnrecht tegenover’, ‘in confrontatie met’), 225 (‘louter’, zie bij n12); maar 221 (‘in overeenstemming met’), 222–223 (‘Kuyper en Woltjer [–] zagen [–] Scheppingsgedachte’) = 2013:65 (‘identical to’), 66–67.

<sup>11</sup> Dooyeweerd 1939:194–195; vgl. 208 (‘streng logisch denker’, ‘streng consequentie’).

<sup>12</sup> Dooyeweerd 1939:225 (cursivering toegevoegd).

<sup>13</sup> Dooyeweerd 1939:208 (op 209n17 aangeduid als ‘Verzamelde Opst.’; vgl. 210n19; 213–214n21–24); vgl. 210 (‘zijn twee genoemde geschriften’).

<sup>14</sup> ms in Dooyeweerd-archief (HDC), VN 69 (IIA en IIB); zie 2013:63–102.

<sup>15</sup> 2013:54–93

aan de orde: Dooyeweerts vrees voor *logificering van wetssferen*,<sup>16</sup> zijn pleidooi om niet de *Logos*, maar het *hart* centraal te stellen in een christelijk mensbeeld, zijn kijk op de verhouding tussen lichaam en ziel, en ten slotte zijn kritiek op Woltjers spreken van werkelijkheidsgraden en op diens wetenschapsoverschatting. Via deze invalshoeken komt Dooyeweerts kritiek op Woltjers kenleer, mensleer en zijnsleer aan de orde.

### *Logificering van wetssferen*

Kuyper en Woltjer, aldus Dooyeweert, namen ‘beide de metaphysische logosleer te baat, om het kantiaansche subjectivisme te ontgaan’. Dat subjectivisme bij Kant ziet Dooyeweert bijvoorbeeld in de ‘subjectief-logischen aprioristischen oorsprong’ die Kant toekent aan alle<sup>17</sup>

wetmatige relaties tusschen de zinnelijke momenten der ervaring.

Momenten hebben dus een empirische herkomst, relaties een logische. Deze tweedeling ontleent Kant, aldus Dooyeweert, aan Locke. Locke onderscheidt tussen<sup>18</sup>

tot ons komende eenvoudige “elementen” (ideas) van het “ken-object” en de slechts uit de combinerende werkzaamheid der “reflexion”, d.i. de denkfunctie, ontspringende logische relatiën, waardoor zij in onderling verband worden gesteld.

Het *ken-object* kan daarbij zowel uiterlijk als innerlijk zijn: als bronnen voor de *ideas* wijst Locke op zowel *sensation* (“äusseren Sinn”) als *reflection* (Kant: “innere Sinn”), memoreert Dooyeweert.

Wat doen Kuyper en Woltjer volgens hem? Ze verbinden traditioneel-christelijk, scholastisch wijsgerig denken met deze moderne inzichten:<sup>19</sup>

De scholastieke lijn komt vooral in de traditioneele wijsgeerige opvatting van ziel en lichaam, in de leer van den logos en het ideeënrealisme tot uitdrukking, de moderne in [–] een zgn. kritisch-realistisch stempel.

Hoe doen ze dat, aldus Dooyeweert?<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Klapwijk 2013a:229 = 2013b:27 (‘logification’).

<sup>17</sup> Dooyeweert 1939:223, 222. ► Vgl. Vollenhoven 1927:91 (‘daar bood [–] de kritische wijsbegeerte [–] de Calvinistische wetenschap galant de arm’).

<sup>18</sup> Dooyeweert 1939:221–222 (reflection, reflexion: beide spellingen bezigt HD; Locke alleen de eerste).

<sup>19</sup> Dooyeweert 1939:197. ► Vgl. Kuyper over Hodge: hij ‘schilderde de gevel bij, maar herzag de fundamenteen niet. Beterschap kon hierin eerst komen, als er een Calvinistisch reveil kwam.’; in een recensie van Bavinck’s GD I, in *De Heraut* (no. 912), 16 juni 1895; geciteerd door Bremmer 1961:26.

<sup>20</sup> Dooyeweert 1939:221, 224–225 (cursivering HD).

Geheel in overeenstemming met Woltjer onderscheidt [Kuyper] in het kennisobject *momenten* [–] van *niet-logischen* aard [en] *relatiën* [–] van *logisch* karakter, en wel objectief-logisch, vervat in de ideeën, welke de goddelijke Logos in al het geschapene gelegd heeft.

Niet getornd wordt aan het *logisch* karakter van alle wetmatige relatiën zonder onderscheid. Maar in stee van de *menschelijke* logos, wordt de *goddelijke* Logos, de goddelijke Rede, tot oorsprong ervan verheven, in aansluiting aan de realistische ideeënleer [–].

Maar wie ziet niet, dat nochtans heel deze logicistisch-idealistische opvatting der wetmatige relatiën in den kosmos in flagranten strijd komt met [–] de *onderlinge onberleikbaarheid* der modale wetssferen [–]!

Wij zien hier, hoe speculatieve logosleer weer tot een innerlijke logificeering der wetssferen voert, terwijl de religieuze conceptie van de Goddelijke Scheppingssoevereiniteit omgekeerd tot de leer der soevereiniteit in eigen kring der tijdelijke wetssferen moet leiden.

Ongetwijfeld wordt ook in Kuyper's en Woltjer's Logosleer de verscheidenheid van de in de dingen ingeschapen objectieve ideeën gehandhaafd, maar dit is een verscheidenheid *binnen* de Logos, *binnen* de objectieve *rede-begrippen*, m.a.w. een verscheidenheid, die zelve alleen van *logisch* karakter kan zijn.

Kant acht de menselijke rede de oorsprong van 'alle wetmatige relatiën'; Kuyper en Woltjer 'verheffen' de goddelijke Logos hiertoe, aldus Dooyeweerd. Daarmee geven zij Kants transcendentale idealisme weliswaar 'een objectieve realistische wending', maar handhaven ze de door hem aangenomen *logische* oorsprong van wetmatige relaties.<sup>21</sup>

Ondanks of vanwege de door Dooyeweerd veronderstelde overeenstemming van Kuyper met Woltjer baseert hij zich voor de onderscheiding tussen momenten en relaties vooral op de schematiserende voorstelling die Kuyper geeft.<sup>22</sup> Bij Woltjer echter is een dergelijke vereenvoudigde interpretatie van Locke (zoals bij Kuyper, maar ook bij Dooyeweerd zelf) niet terug te vinden.<sup>23</sup> Wel houdt hij afstand van vormen van empirisme en sensualisme (waarbij hij Locke noemt), van een eenzijdige nadruk op ervaring en van de gedachte van een *tabula rasa*.<sup>24</sup> Ideeën betreffen bij Locke en *mutatis mutandis* ook bij Woltjer, zowel dingen als hun relaties.<sup>25</sup> Dooyeweerds historische vogelvlucht, die suggereert dat beiden het *logische* tot relaties beperken (in onderscheid tot dingen of hun momenten), doet geen van beiden recht – en daarbij ook Kuyper niet, waar deze

<sup>21</sup> Dooyeweerd 1937:63; 1939:203, 224 ('verheven'), 223 ('wending'); 2013:65–67. ▶ Vgl. Glas 1996:136n46 (m.b.t. Dooyeweerd zelf: 'een religieuze draai').

<sup>22</sup> *EncG* II:23 (vgl. 20n), aangehaald bij Dooyeweerd 1937:63. ▶ Waarom (of: na wiens kritiek?) heeft Kuyper de noot (20n) toegevoegd, waarin hij zijn vereenvoudigend schematisme verdedigt? Mijn hypothese: na kritiek van meeleezer Woltjer.

<sup>23</sup> Vgl. wel EdP msK 278(–279).

<sup>24</sup> IR:VRV 216 ('wit papier'), EdP msK 274 ('noch *tabula* noch *rasa*'); over Locke: msK 222, tsL 121 (empirisme/ sensualisme); neutraal: msK 264 ('ervaring' in *sensation* én *reflection*); positief: msK 247, tsL 134.

<sup>25</sup> Locke *EHU* II.xxv (1995:233–234).

expliciet relaties *in* de objecten erkent, ‘allerlei *verband* [–], dat naar zeer onderscheiden categorieën een zeer uiteenlopend karakter draagt.’<sup>26</sup>

Dooyeweerd keert zich tegen dit samenhangende geheel van een *ideeënrealisme* in de vorm van een traditionele *Logosleer* met een modern *critisch-realistisch stempel*, inclusief bijpassende visie op *ziel* en *lichaam*. Uit dit complex nu eerst Dooyeweerds kritiek op de *logificering der wetssferen*, zijns inziens het gevolg van een *logicistisch-idealistische*, speculatieve *logosleer* die menselijke *logos* en goddelijke *Logos* verbindt. Een oudere passage met een vergelijkbare strekking kan Dooyeweerds bedoelingen verhelderen:<sup>27</sup>

Wanneer ik b.v. een zuiver logischen *oorsprong* van de begrippen *getal* en *ruimte* aanneem, dan moeten de [–] modale zingrenzen deze[r] beide aspecten van onzen tijdelijken kosmos noodwendig *logisch* worden gerelativeerd [–].

[Te denken valt aan] de traditioneele wijze, waarop b.v. het recht van andere normgebieden wordt afgegrensd naar de methoden van het zoeken van een *logisch hooger genusbegrip* (het zgn. *genus proximum*), waaronder men ze alle samenvat, om daarna de zgn. *differentia specifica* van recht, omgangsnormen, moraal etc. vast te stellen.

Dooyeweerd onderscheidt meer dan een dozijn *wetssferen*, *wetskringen* of ‘aspecten van onzen tijdelijken kosmos’; de logische sfeer is daar een van, maar ook de sferen die Dooyeweerd aanduidt met de termen *getal*, *ruimte*, *het recht*, *omgangsnormen* en *moraal*. (De bij Dooyeweerd zeldzame term ‘normgebieden’ reserveert hij voor die wetssferen waarin normen voor menselijk functioneren optreden, zoals de laatstgenoemde drie; deze duidt Dooyeweerd hier kennelijk aan met de normen die ervoor gelden, zoals het duidelijkst blijkt bij ‘omgangsnormen’.) Wat bedoelt Dooyeweerd precies met *wetssferen* of *-kringen*? Verwante termen zoals *aspecten*, *functies*, *zin-zijden* of *modaliteiten* hebben debat opgeleverd.<sup>28</sup> Zelf definieert Dooyeweerd modaliteit als ‘de *absolute kwalitatieve categorie, waarin de souvereiniteit in eigen kring van den eenen wetskring tegenover den anderen zich uitdrukt*.’<sup>29</sup> Deze definitie bevestigt dat Dooyeweerd opkomt voor de *onderlinge onherleidbaarheid* van de *modale wetssferen*. Onherleidbaar zijn betekent daarbij in elk geval dat de bedoelde sferen niet gradueel (slechts kwantitatief), maar principieel (kwalitatief) van elkaar verschillen en dat ze gescheiden zijn door duidelijke grenzen. De opvattingen van Woltjer staan het erkennen van de bedoelde verschillen en grenzen in de weg, vreest Dooyeweerd.

<sup>26</sup> *EncG* II:19; zie ook Ratzsch 2013:325 (‘relations outside of us’, citaat van Kuiper, vertaald).

<sup>27</sup> Dooyeweerd 1936a:78 (met correcties). Vgl. 1926b:7 (Hobbes, ‘mathematische logica’); 1931:62 (‘door een, haar zin-grenzen miskennend, synthetisch denken als [–] “geestelijke realiteit” [–] beschouwd’).

<sup>28</sup> Vgl. Van Woudenberg 2003a *versus* Geertsema 2004, met (ongepubl.) duplicaten tijdens een miniconferentie ‘*Aspecten en functies*’, georganiseerd door de Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte (Amersfoort, 26 november 2004).

<sup>29</sup> Dooyeweerd 1926b:30 (cursivering HD).



Dit is voor Dooyeweerd een centrale kwestie. In heel zijn inaugurele rede (1926) zet hij grenserving tussen wetskringen vanwege de ‘sovereiniteit van het denken’ (en ook die van de menselijke persoonlijkheid of wil) tegenover de door Kuyper herontdekte ‘wilssovereiniteit Gods’ aan wie de kringen hun *sovereiniteit* ontlelen, hun eigenheid en onderlinge verhoudingen.<sup>30</sup> De dreigingen waartegen Dooyeweerd opkomt – *logificering* van de wetssferen en het *logisch* relativeren van hun grenzen –, verwoordt hij in een adem als hij beschrijft hoe onder meer Hobbes een *wetenschapsideaal* najaagt<sup>31</sup>

met zijn twee machtige tendenzen: de sovereigniteit van de scheppende rede en de continuïteit van het denken, een wetenschapsideaal, dat uitschakeling en overwinning eischte [–] van alle irrationele wetsgrenzen, om den geheelen kosmos in al zijn wetsgebieden als ’t ware in doorgaande linie uit het denken logisch op te bouwen.

Wat bedoelt Dooyeweerd nu precies met het *logisch* opbouwen van wetsgebieden (*logificering*) en relativeren van wetsgrenzen? Uitgesplitst:

- a. wat bedoelt hij met ‘logisch’?
- b. wat bedoelt hij met ‘logificeren’? wat precies (van of in de wetssferen) wordt door wie of wat ‘gelogificeerd’?
- c. wat bedoelt hij met het ‘logisch relativeren’ van grenzen?
- d. leiden opvattingen van Woltjer tot het bedoelde logificeren of logisch relativeren?

Ad a. Waarnaar verwijst Dooyeweerd met ‘logisch’ in deze citaten? Denkt hij aan mathematische logica (met waarheidstabellen e.d.), waarnaar hij elders verwijst?<sup>32</sup> Omdat hij hier dit verband niet legt is deze optie onwaarschijnlijk. Betekent het *logisch* opbouwen van de kosmos dat deze opbouw volgens de voorstanders daarvan moet voldoen aan de wetten of principes van de formele logica (non-contradictie e.d.)?<sup>33</sup> Ook al zou die eis

<sup>30</sup> Dooyeweerd 1926b:61–64; vgl.; 6 (‘geen enkele irrationele grens meer’), 9, 15, 17, 19, 23 (‘Leibniz [–] logica der oneindigheidsrekening’), 24, 28, 30 (definitie ‘modaliteit’), 54, 56 (‘relatieveering der soevereine wetsgrenzen’), 58 (‘heterogene begrippen onder één noemer gebracht’), 59, 64 (‘absolute wetsgrenzen’), 65 (‘in logischen zin onbegrijpelijken samenhang’), 81n7, 82–83n1 (Kant: ‘ideeën [van de rede] als verstandscategorieën misbruikt’), 83n4, 91n4 (‘Het recht is voor [Stammler] de “logisch-bedingende” vorm voor de economische stof’), 101n2 (Rickert, ‘heterogenie in de continue werkelijkheid’; cursivering HD), 109n9 (‘binnen zijn goddelijke grenzen [–] den Gegenstand binnen den logos’; ‘grenzen [–] logisch [–] overbrugd’). Vgl. 1931:100–101 (Kant).

<sup>31</sup> Dooyeweerd 1927:155 = 2008:245; vgl. 1971:7 (m.b.t. Kuyper: ‘onherleidbaarheid en eigenwettelijkheid van [–] sferen [–] en [–] “verflauwing der grenzen”’).

<sup>32</sup> Dooyeweerd 1926b:7 (m.b.t. Hobbes); 14; 29, 34 en 36 (m.b.t. Kelsen).

<sup>33</sup> Dooyeweerd WdW II:44–45 (‘logisch beginsel’), vgl. WdW I:81 (‘logische denkwetten’), II:393 (‘modaal-analytische denkwetten’).

elders klinken, Dooyeweerd noemt zelf deze denkwetten *hier* niet. Een bredere en meer waarschijnlijke interpretatie baseer ik op de woorden *uit het denken* in het laatste citaat, die voorafgaan aan *logisch op te bouwen*. Het *denken* noemt Dooyeweerd hier als *oorsprong*, het 'logisch' verwijst naar het *proces* dat volgt. Deze interpretatie wordt bevestigd als Dooyeweerd in hetzelfde betoog over dit wetenschapsideaal opmerkt: het erkent geen enkel beginsel 'dat het soevereine denken niet zelf in de continuïteit van zijn scheppend proces *logisch* geschapen heeft'.<sup>34</sup> Met *logisch* bedoelt Dooyeweerd dat dit scheppen door het eigen 'scheppend proces' van *het soevereine denken* plaatsvindt, dus: *denkend* (waarbij 'in de continuïteit...' overeenkomt met 'in doorgaande linie' hierboven).

Ook op andere plaatsen vindt deze interpretatie steun. Noemt Dooyeweerd hierboven de 'continuïteit van het denken' naast 'de soeveriniteit van de scheppende rede', elders spreekt hij van de 'tendenz der logische continuïteit, de scepter van het soevereine denken'.<sup>35</sup> Gebruiken we voor *denken* de term *logos*, dan kan Dooyeweerd daarmee naar zowel de menselijke als de goddelijke rede verwijzen. Als volgens Woltjer niet de menselijke rede, maar de goddelijke Logos de wetmatige relaties van deze wereld bepaald heeft, dan blijven ze, aldus Dooyeweerd, 'van logisch karakter', en *logisch* is dan, passief, 'gedacht wordend' of 'ontstaan door (gebruik van) denken'.

In veel passages van Dooyeweerd verwijst *logisch* naar een meer specifieke vorm van denken, maar niet overal. Dooyeweerd gebruikt de term immers vaak in verband met een *wetenschapsideaal*. In zo'n kader kan hij met *logisch* specifiek verwijzen naar *theoretisch* of *wetenschappelijk* denken. Hij formuleert bijvoorbeeld dat men in elke wetskring 'den voor de *rede* in *logischen* zin onbegrijpelijke samenhang met de andere wetskringen' moet handhaven tegenover 'overwoekering van de andere soevereine wetskringen door den kring der wetenschap'.<sup>36</sup> De term *rede* heeft hier een bredere zin dan het denken waar *logisch* naar verwijst. Het denken dat als *logisch* wordt omschreven, kan men aanduiden als 'wetenschappelijk' of 'theoretisch' (of, nog steeds beperkend, maar toch algemener: 'analytisch' of 'discursief'). Vaak geeft een van deze adiectiva als substitutie voor *logisch* een goede zin, al is niet altijd duidelijk welke Dooyeweerd bedoelt.

Had Dooyeweerd een van deze meer beperkte interpretaties van *logisch* expliciet en consequent onderscheiden van logisch in bredere zin, dan had hij meer kunnen zeggen over Woltjers sprong van menselijke *logos* naar goddelijke *Logos*. Woltjer schrijft geen menselijk theoretisch of wetenschappelijk denken aan God toe. Bij de mens acht Woltjer *discursief* ('scheidende en afzonderende') denken als noodzakelijk deel van zijn kenproces al niet optimaal: het is een achteruitgang ten opzichte van het *rechtstreeks* en *terstond* kennen waarmee de mens volgens hem oorspronkelijk begaafd was, en die kenwijze of

<sup>34</sup> Dooyeweerd 1927:157 (cursivering toegevoegd) = 2008:247

<sup>35</sup> Dooyeweerd 1926b:65

<sup>36</sup> Dooyeweerd 1926b:65 (cursivering toegevoegd).

kennis is weer beperkter dan de ‘de onmiddellijke, elk oogenblik alles omvattende en uit zijn eigen wezen kennende, wetenschap van den Schepper’.<sup>37</sup>

Meestal is het daarom raadzaam in Dooyeweerd's teksten *logisch* in brede zin te interpreteren, als verwijzing naar ‘het’ *denken*. Woltjer is evenmin consequent in zijn gebruik van de term *logos* ( $\rightarrow$  1.3.2), maar duidelijk is dat hij *nooit* met deze term *logos* verwijst naar een denken in een van de *beperkte* betekenissen waarnaar *logisch* bij Dooyeweerd kan verwijzen.<sup>38</sup>

Ad b. Hoe ziet Dooyeweerd nu de *logificering der wetssferen*? Logificeren is iets wat denkers doen of veroorzaken; denkers zoals Kuyper en Woltjer, aldus Dooyeweerd, en filosofen van wie zij opvattingen overnemen. Wat Dooyeweerd signaleert, omschrijft hij elders als ‘overwoekering van de andere soevereine wetskringen door den kring der wetenschap’, zoals geciteerd onder (a). Dergelijke denkers laten wetenschap *over* andere wetskringen heen *woekeren*. Daarvan geeft Dooyeweerd ten minste twee historische voorbeelden. Pythagoreërs verwonderden zich over het verband tussen harmonische klanken en getalsverhoudingen (van bijv. snaarlengtes, maar ook van planeetbanen). Over hun getallenleer en de toepassing ervan zegt Dooyeweerd:<sup>39</sup>

Het getal als het ware wezen (*ousia*) der dingen maakt eerst de wereld tot een geordende eenheid, een *kosmos*. [...] De toepassing van de getallenleer in de geluidsleer beteekende de eerste, zij 't nog weinig methodische, stap tot *mathematisering* van de natuur.

Hoewel men uit dit beperkte citaat niet onmiddellijk kan afleiden dat Dooyeweerd *mathematisering* negatief bedoelt, de term verwijst naar een voorstadium van de zeker negatief gewaardeerde *logificering*. Duidelijk is ook: niet het veld van toepassing (de natuur) verandert (‘verwiskundigt’), maar een bepaald soort kennis (hier: wiskundige) wordt van toepassing geacht op dit veld. Tegen die toepassing zelf kan Dooyeweerd moeilijk bezwaar hebben. Hij richt zich tegen de gedachte dat met wiskundige getalsverhoudingen door Pythagoras of anderen ‘het ware wezen’ van geluiden wordt beschreven, en ook de opbouw van het universum.

Een volgende grote stap zet Leibniz:<sup>40</sup>

In het door Leibniz in de differentiaal- en integraalrekening ontdekte functiebegrip was een uiterst vruchtbaar en fijn denkinstrument gevonden, waarmede langs den weg van onmerkbare overgangen het heelal tot een continue logische eenheid kon worden herschapen. De *wet der continuïteit*, de grondwet van het humanistisch rationalisme was geformuleerd.

<sup>37</sup> EdP msK 104, tsL 55; WL:VRV 24–25.

<sup>38</sup> Vgl. hierna onder ‘Logos en hart’.

<sup>39</sup> Dooyeweerd 1924/1925:235–236 (cursivering toegevoegd) = 2008:79–80, onder verwijzing naar Volenhoven 1918:33. ► Vgl. Bos, Strauss 2007:111; Van Os 1947:150 (‘arithmetisering der meetkunde’).

<sup>40</sup> Dooyeweerd 1926b:7–8 (cursivering HD).

Met een functie kan men een bewegend punt in de ruimte (het heelal) getalsmatig beschrijven, en dankzij integraal- en differentiaalrekening ook bijvoorbeeld de door deze beweging afgebakende oppervlakte of de bewegingssnelheid. Dooyeweerd duidt dit in religieuze (en politieke) termen als herschepping van het heelal – tot een ‘continue logische eenheid’. In afwijking van Dooyeweerds formulering verandert nergens in het heelal een verschijnsel dat met Leibniz’ denkinstrument wordt beschreven, laat staan dat het heelal ‘herschappen’ is. (Onder c volgt een citaat waaruit blijkt dat Dooyeweerd een *reconstructie* van het heelal bedoelt, *in* het denken.) Ook hier blijkt een bepaald soort (wiskundige) beschrijving goed toepasbaar op bepaalde verschijnselen. Maar Dooyeweerd wantrouwt deze benadering van bewegingen; hierdoor wordt volgens hem<sup>41</sup>

de originaire zin der beweging door LEIBNIZ [–] gelogificeerd tot een idee der mathematische denkbeweging.

Wat hier *gelogificeerd* wordt, duidt Dooyeweerd aan als ‘de originaire zin der beweging’. Met deze uitdrukking verwijst hij naar wat beweging onherleidbaar en van origine *is*: beweging. Toch *logificeert* volgens hem Leibniz een (extramentale) beweging, door zijn differentiaalrekening, tot een (wiskundige) denkbeweging. Wie een verschijnsel *A logificeert tot B*, vat verschijnsel *A* op als een *logisch* verschijnsel *B*, en *logisch* verwijst naar een (vorm van) *denken* (zie a). Leibniz neemt bovendien, signaleert Dooyeweerd, binnen elke monade een *appétition* aan, die ‘het systeem der voorstellingen, waarin het hele universum weerspiegeld wordt, in beweging’ zet. Dus, zo interpreteer ik dit, wordt *binnen* de monade kracht uitgeoefend die tot de orde van het denken behoort (gegenereerd door voorstellingen), en deze kracht weerspiegelt een kracht zoals deze buiten die monade bewegingen veroorzaakt. Daarom schrijft Dooyeweerd aan Leibniz ook toe een ‘*logificering van het krachtbegrip*, dat de (denk)beweging eerst mogelijk maakt’ – en met dit alles beoogt Leibniz natuurwetenschap mogelijk te maken. Leibniz vat volgens Dooyeweerd ook de ‘overige zin-zijden’ op soortgelijke wijze op. Een voorbeeld:<sup>42</sup>

Zelfs de aesthetische zin-zijde wordt onder den grondnoemer van het mathematisch denken gebracht: ‘La Musique [–] [s]a beauté ne consiste que dans les convenances des nombres [–]’.

Om Dooyeweerd te begrijpen kunnen we de laatste formulering veralgemeniseren. Verschijnselen (of wetskringen) logificeren is dat iemand deze op de ‘grondnoemer’ brengt van (een bepaalde vorm van) denken, of dat ze ‘rein-logisch’ worden ‘gevat’.<sup>43</sup> Wat is dit

<sup>41</sup> Dooyeweerd WdW I:191 resp. 190–191; maar vgl. NC I:3 (‘mathematical movement’: ‘*mathematical* door Dooyeweerd toegevoegd t.o.v. WdW I:5, naast ‘physical energy’).

<sup>42</sup> Dooyeweerd WdW I:(206–)207; vgl. Vollenhoven 1950:6 = 2013a:319 (Leibniz, positivisme)

<sup>43</sup> Dooyeweerd WdW II:420. ▶ Vgl. Bos, Strauss 2007:117–118 (‘logical objectivation’, ‘logical determination of an indeterminate principle by the divine intellect’).

‘vatten’ of ‘onder een grondnoemer brengen’? Termen als ‘ne [–] que’ (slechts) of ‘rein’ (puur, louter) wijzen op wat wel *nothing-buttery* heet: A (beweging, kracht, muziek) is *niets anders dan* B (zoals voor muziek: getalsverhoudingen). Voorzichtiger geformuleerd: voor wie het eigenlijke of originaire zoekt in B (het ‘ware wezen’), is verschijnsel A als A slechts drager van dit eigenlijke.

In wat Dooyeweerd wil aanduiden als *logificeering der wetssferen* onderscheid ik nu de volgende elementen:

- (i) wie *logificeert*, vat het *eigenlijke* van een verschijnsel op als iets dat directer verbonden is met een (vorm van) *denken*.

Bij Dooyeweerd is dit nog enkel een eerste stap, immers:

- (ii) bij *logificeering van wetssferen* ziet men volgens hem bepaalde *logische* zaken (zoals getalsverhoudingen en andere quantitatief kenbare zaken) als het *eigenlijke*, niet van slechts één specifiek soort verschijnselen, maar van *uiteenlopende* verschijnselen (in diverse *wetssferen*, *zin-zijden*).
- (iii) bedoelde *logische* zaken worden opgevat als *grondnoemer*, dus als basis voor onderlinge samenhang van de *uiteenlopende* verschijnselen (mogelijk tot heel de *kosmos* toe), dankzij onderlinge *logische* gerelateerdheid;<sup>44</sup> en
- (iv) het kennen van de logische zaken maakt de (re-)constructie daarvan mogelijk *in* (en door, of vanuit) het denken.

Dooyeweerds bedoelingen, zoals het tegengaan van sciëntisme, zouden hier nog verder verduidelijkt kunnen worden; ook kan men bij zijn weergave van denkers vragen stellen in hoeverre hij hun bedoelingen en nuanceringen recht doet. Nu gaat het echter om de vraag of zijn kritiek Woltjers opvattingen raakt. In *alle* (soorten) dingen ziet deze immers *ideeën* van de Schepper. Staat hij daarmee niet inderdaad in de traditie van de Pythagoreeërs of Leibniz die volgens Dooyeweerd allerlei ongelijksoortige dingen ‘vatten’ als iets *logisch*, als iets dat met denken verbonden is, zoals getalsverhoudingen of een wiskundige functie, of, bij Woltjer, goddelijke ideeën? Is het volgens Woltjer niet de menselijk *logos* (de *reine Vernunft*, zou Kant zeggen), die de indrukken (*Empfindungen*) zo ordent dat de *logos* van de dingen de ideeën leert kennen, en daarmee hun wezen of *eigenlijke* zijn?

<sup>44</sup> Vgl. Dooyeweerd, RKARS 47 (‘Het verband tusschen de gezichtsvelden kunnen wij niet in logische relaties uitdrukken’; in vertaling, en zonder kritiek, aangehaald door Henderson 1994:147). Vgl. voor Woltjer: → 5.8, speciaal noot 313.

Ad c. Eerst nu: wat bedoelt Dooyeweerd met het logisch relativeren van wetsgrenzen? In zijn serie over christelijke politiek gaat hij in op de 'tendenz der logische continuïteit' (die volgens hem vooral dankzij Leibniz, zie b, sterk kon doorwerken)<sup>45</sup>

hierin bestaande, dat het streven erop gericht was, het heelal in al zijn bestaans- en geldingssferen in een *logisch ononderbroken samenhang* in het scheppende denken te reconstrueeren. De souvereiniteit der rede, het bolwerk van het humanistisch wetenschapsideaal[,] kan geen absolute wetsgrenzen voor het denken aanvaarden. Alle wetsgrenzen worden relatief. Het logisch denken waarborgt den logische samenhang, de logische continuïteit tusschen alle wetsskringen.

Het *relatief* worden van wetsgrenzen verbindt Dooyeweerd hier opnieuw in een adem met een reconstructie door 'het scheppende denken' van alle 'bestaans- en geldingssferen' (alle wetsskringen, inclusief de bovengenoemde 'normgebieden'). Kwam hiervoor de *logische samenhang* al ter sprake op grond van de term *grondnoemer*, hier wordt deze samenhang *ononderbroken* genoemd en verbonden met de *logische continuïteit*, het niet aanvaarden van *absolute grenzen* door een soevereine, 'humanistische' rede. Dooyeweerd beschrijft het *reconstrueeren* van het heelal (met al z'n verscheidenheid) 'in het scheppende denken' tot één, samenhangend geheel, ontstaan door gebruik van het (theoretische) denken. Wat gereconstrueerd wordt, is niet het heelal zelf, maar een vorm van kennis ervan, 'in het [-] denken' immers.

Wanneer (onder b) de interpretatie in kwantitatieve modellen Dooyeweerds bedoeling goed weergeeft, is ook de relativering van wetsgrenzen met soortgelijke voorbeelden te illustreren. Wie de grens tussen een algemeen-fysisch verschijnsel (zoals een verhoogd zoutgehalte in zeewater door verdamping) of een menselijk-psychisch verschijnsel (depressie) 'logisch relateert', erkent het verschillend karakter tussen de twee verschijnselen onvoldoende. Dat gebeurt door bijvoorbeeld beide te beschrijven in een kwantitatief model van *gemiddelde* stofhoeveelheden en dat te zien als het *eigenlijke* in beide verschijnselen. Modellen zijn hulpmiddelen van het denken en kunnen in die zin *logisch* heten, directer verbonden met het *denken* dan de verschijnselen zelf. Het gegeven citaat en de mogelijkheid van soortgelijke voorbeelden steunen mijn interpretatie van Dooyeweerds bedoelingen onder (b).

Ad d. Raakt Dooyeweerds kritiek op filosofische opvattingen waardoor diverse denkers wetssferen gaan *logificeren* en wetsgrenzen *logisch relativeren* nu ook Woltjer? Woltjer vlecht immers zonder terughoudendheid allerlei, ook *traditionele* opvattingen van diverse denkers in zijn eigen visie in. Deze ontvankelijkheid past bij zijn opvatting dat de *drang* naar kennis van dingen een algemeen menselijke 'trekking der liefde' tot de oorspronkelijke Schepper is, en dat ook een liefde tot de waarheid onder invloed van kwaad

<sup>45</sup> Dooyeweerd 1927:182–183 = 2008:273–274.

of zonde niet volledig verdwijnt.<sup>46</sup> Bij ieder mens zijn ‘gaven van kennis en wijsheid, [–] stralen van goddelijk licht’. Waarheidselementen zoekt hij in principe bij iedere filosoof, christen of niet, ook bij filosofen die Dooyeweerd hier noemt.<sup>47</sup>

Tegelijk doordenkt Woltjer aangetroffen opvattingen echter ‘vanuit het oogpunt van de Logos’, en daarom onder andere ook vanuit zijn overtuiging dat de Schepper deze wereld bedacht heeft – en laten ontstaan door zijn ideeën over deze wereld *uit te drukken*. Die eigen doordenking blijkt onder andere als hij Aristoteles’ moeite bespreekt om zich de verhouding van het bijzondere en het algemene van dingen in te denken; Woltjer wijst dan op de Logos:<sup>48</sup>

De dingen zijn geschapen door Gods wil en door dien wil zijn zij voortdurend wat zij zijn, d.w.z. door het van God uitgaande Woord, den eeuwigen Logos, in welken, zoals de apostel Paulus zegt, het samenstel van alle dingen is. De dingen hebben daar *één voor één* (*kath’ êkasta*) hun zijn en wezen in den Logos, en dat ten opzichte van de stof zowel als van de vorm, geheel; ook hun *systeem*, d.w.z. de verhouding van de individuen tot de soort, van de soorten onderling en tot het geheel, is gegrond in den Logos.

De mensch echter is geschapen naar het beeld Gods; de Logos verlicht een iegelijken mensch, die in de wereld komt.

In dien Logos heeft dus het menselijke kennen zijnen grond *en* de dingen, en van de dingen zowel *het bijzonder bestaan* als het algemene dat aan en in hen gevonden wordt.

Dit citaat toont een parallelle opbouw met het kerncitaat (→ 2.1) dat de structuur van de hoofdstukken 3, 4 en 5 bepaalde, Woltjers visie op wereld, mens en kennen. De *Logos* verwijst in de aangehaalde passage van Paulus niet naar een (theoretisch) denken, maar naar Jezus Christus. Wat de *wereld* betreft hebben de dingen een reël bestaan, op een of andere manier door een persoon gedragen (‘gegrond in’; → 3.5.2). Woltjer vraagt hier geen aandacht voor een denken, maar noemt ‘het van God uitgaande Woord’ in een adem met Gods *wil*. Pas wanneer het gaat over de Logos die de mens verlicht, zodat deze kan *kennen*, komt een vorm van denken – iets leren kennen – aan de orde. Van Woltjers logosfilosofie valt zijn kijk op de wereld, voor zover gerelateerd aan Gods wil, buiten Dooyeweerds schootsveld.

Woltjer verbindt de Logos niet alleen met de *vorm* van dingen, hun *systeem* (‘samenstel’) of ‘het algemene’ (dat volgens Aristoteles ‘aan en in de dingen gevonden wordt’, in onderscheid tot Plato die aan de *idee* van dingen een apart bestaan toeschrijft). In de

<sup>46</sup> Resp. WWb 239 (cursivering JW), IR:VRV 219 (met verwijzing naar Plato’s *Phaedrus*; vgl. msPed 59–60), en WL:VRV 45 (‘althans in natuurlijke dingen liefde tot de waarheid’; vgl. 36 (‘goddelijk licht’; n1)).

<sup>47</sup> WL:VRV 36 (n1; Calvin n.a.v. *Genesis* 4:20).

<sup>48</sup> msPed 78 (alineas en cursiveringen toegevoegd), met verwijzing naar *Kolossenzen* 1:17 (met daaruit, in transcriptie: *ta panta en autooi sunesteken* [alles heeft in Hem ‘zijn samenstel’]); ‘de Logos verlicht’ verwijst naar *Johannes* 1:9; zie → 5.7, noot 277.

Logos heeft ook de *stof* van dingen ‘zijn grond’, en hun individuele (‘één voor één’) en ‘bijzonder bestaan’. Voor Woltjer betekent het uitdrukken van ideeën door de Schepper in onder andere stoffelijke dingen niet een verder van de goddelijke Logos vandaan raken (zoals bij emanatie), of een besmet raken van deze ideeën met een negatief te duiden omhulling. Het bijzondere (stoffelijke) bestaan van dingen doet ertoe. Naarmate een *soort hoger* staat (planten, dieren, mens), ‘krijgt het individuele meer betekenis’.<sup>49</sup> Het stoffelijke wordt niet afgeschreven, terwijl het om de ideeën zou gaan. Materie is niet minderwaardig, ook stof berust op een idee van de goede Schepper.<sup>50</sup> Ook materie is geschapen door de Logos. Daarom kan Woltjer haar zelfs *logisch* noemen (terwijl materialisten haar *alogisch* opvatten).<sup>51</sup> Stof blijft intussen stof; het *wordt* geen logisch idee. Met plant, dier en mens vormt het anorganische een doelmatige orde. Vergelijkbaar is zijn omschrijving van *organisme* als een ‘keten van [–] logische redenering’, een doelmatige samenhang. Zo’n organische, doelmatige (en in *die* zin logische) orde ziet hij in de levende natuur, bijvoorbeeld bij een plant, uitgedrukt in de stoffelijkheid ervan als ‘materiële sluitredenen’, zonder dat de plant daarmee opgaat in het organisme-zijn en geen levend wezen meer zou zijn.<sup>52</sup> Bovendien schrijft Woltjer stof en lichaam een (in zekere zin) blijvend bestaan toe. Ook als mensen de Schepper ‘van aangezicht tot aangezicht’ kennen,<sup>53</sup> is dat op een nieuwe aarde, met een geschapen, lichamelijk leven. Bij *logificering* (i; zie b hierboven) vat men een verschijnsel op als was het *eigenlijke* of *ware* ervan directer met denken verbonden. Maar Woltjer minacht stoffelijke verschijnselen niet ten opzichte van de ideeën of doelmatige ordening ervan. Het *aanschouwelijke* en (lichamelijk-) *schone* doet ertoe; kunstenaars kunnen er zelfs hun roeping in vinden (zoals ook in de Griekse cultuur, voeg ik toe).<sup>54</sup>

Het is intussen inderdaad de *mens* die de dingen kan leren kennen, hun *ideeën* kan leren kennen. In dit kenvermogen, en breder, in het denken, ziet Woltjer het verschil tussen mensen en dieren – die mogelijk wel een *dierenziel* hebben,<sup>55</sup> maar geen *logos*. Woltjer verwijst naar Adam die dieren namen gaf (‘zijn proefstuk’): bij uitstek in dit kennen blijkt dat niet dieren, maar mensen beeld zijn van hun Schepper, die zijn schepselen kent.<sup>56</sup> Dankzij deze *logos*, vul ik Woltjer aan, doen mensen ook allerlei andere activiteiten met veel meer besef en inventiviteit dan dieren; de mens heeft daardoor onmiskenbaar overwicht op dieren (ondanks verschil in spierkracht, snelheid, e.d.). Dankzij deze

<sup>49</sup> IR:VRV 215; zie ook Dooyeweers kritiek op *graden van realiteit* hieronder.

<sup>50</sup> IR:VRV 212, GzW 20.

<sup>51</sup> WM:VRV 256

<sup>52</sup> LeW 19, zie → 3.5.1 (b) ii, noot 276 (Sikkel legt Woltjers bedoeling mijns inziens goed uit). ▶ Vgl. over de verhouding tussen materie, (‘logische’) informatie en leven: Nijhoff, Jochemsen 2009.

<sup>53</sup> EdP msK 463; vgl. IR:VRV 219 (‘verheerlijkt geestelijk lichaam’).

<sup>54</sup> WOU:VRV 137; vgl. WL:VRV 29 (‘gevoel voor wat schoon en heerlijk is’); BNL:VRV 161 (‘aangedaan zijn door de schoonheid’).

<sup>55</sup> EdP msK 200–201, tsL 109

<sup>56</sup> WL:VRV 24–25



*logos* blijkt het beeld-zijn van God van de mens daarom ook in allerlei andere vormen van zijn functioneren dan enkel het kennen. Woltjer zelf rekent tot dit beeld-zijn naast het *redelijke* (en speciaal het kennen) ook het *zedelijke* (de wil) van de mens. Het ‘goed, rechtvaardig en heilig’ zijn van de mens noemt hij het *modale* bij het beeld-zijn dat zelf het essentiële is.<sup>57</sup> Ook voor dit morele functioneren acht hij (en *is*) het menselijk denken van belang. Deze constatering vormt, dunkt me, geen overschatting, maar erkenning van de bijzondere gave van het menselijk denken, zonder door deze erkenning af te doen aan de diversiteit van het menselijk functioneren op allerlei terrein. Volgens zijn directe leerling Vollenhoven acht Woltjer de mens *als geheel* dan ook bedoeld als Gods beeld.<sup>58</sup>

Wat het *kennen* zelf betreft, het ‘uitgedrukt zijn’ van ideeën in de dingen betekent dat de mens wel *in* de dingen *ideeën* kan leren kennen, maar tegelijk dat de dingen niet deze ideeën *zijn*, of niets anders dan deze ideeën. Ideeën geven ook van individuele dingen het wezen weer, maar dat wezen vlakt de betekenis van de dingen zelf niet uit. ‘Men kan begrippen hebben ook van enkele dingen.’<sup>59</sup> Individuele dingen, onderscheiden als ze zijn, ook materiële, doen ertoe. Niet met de ideeën, vul ik Woltjer aan, maar juist met de *uitgedrukte*, ook stoffelijke dingen, kan een mens geheel ongelijksoortige activiteiten ontplooiën: voedsel bereiden, gebruiksvoorwerpen maken, spelen, het genot van schoonheid beleven, *goed* doen, of zoals Bach de Schepper eer brengen. Hoe wiskundig Bach ook was, muziek is meer dan schikking van getallen, en meer dan een idee van de Schepper, van mensen of van allebei. Geen *nothing-buttery* dus, of *logificeering van wetssferen* (ii en iii hierboven, bij b). Geen *logische* relativisering van wetsgrenzen. Woltjer neemt wel samenhang, maar niet ‘één formule’ aan die ‘alles wat geschiedt in de natuur’ zou beheersen.<sup>60</sup> De Schepper bedacht onderscheiden relaties en die blijven onderscheiden, al heeft Hij ze bedacht, en kunnen mensen ze leren kennen, en in zekere zin dus in hun *denken* opnemen en in zekere zin ‘vatten’.

Ook dit *vatten* in het menselijk denken is moeilijk *logificeering* te noemen in een negatieve betekenis (iv, onder b hierboven). Bij dit vatten is immers het kennende denken betrokken – maar tast dit (leren) kennen het onderscheid tussen wetssferen aan? Woltjer erkent in de te kennen werkelijkheid een verscheidenheid in relaties; hij noemt onder andere ‘betrekkingen in de ruimte en in de tijd, van logische, van causalen en van modalen

<sup>57</sup> WL:VRV 34, 22n2 (‘het modale’), 43; vgl. → noot 84 (onder *Logos en hart*); en 4.2, bij noot 74. ▶ Vgl. O’Donovan 2005:7 (‘Judgement is an act of *moral discrimination* [–]. It is an intellectual act, implying the exercise of an intellectual virtue. [–] The emphasis laid by idealist thinkers on the intellectual character of political action is not due solely to Plato [–]; it derives also from the ancient Near-Eastern [–] wisdom-ideals [–].’; cursivering OO’D).

<sup>58</sup> 1970:3

<sup>59</sup> EdP msK 241, tsL 131 (‘enkele dingen’); vgl. msPed 78.

<sup>60</sup> EdP msK 293 (zie → 3.2.3).

aard'.<sup>61</sup> Daarmee geeft hij er tegelijk blijk van, dat hij in zijn *kennis* van deze *soorten* relaties uitgaat van een *verschil in aard* tussen deze soorten relaties.

Van Kant neemt Woltjer de term *denkvormen* over en hij is zich ervan bewust dat hij aansluit bij een *Kategorienlehre* die in diverse vormen een lange traditie kent.<sup>62</sup> Volgens Woltjer zijn de categorieën niet via logische deductie te vinden, terwijl Kant beweert zijn hele twaalftal uit 'het vermogen om te oordelen' af te leiden.<sup>63</sup> Ook benadrukt Woltjer tegenover Kant juist zijn *realisme* met betrekking tot de ordening van de werkelijkheid. Zijn er dergelijke denkvormen, zegt hij,<sup>64</sup>

dan volgt daaruit nog niet, dat ze alleen in ons verstand zouden zijn en niet buiten ons. Het is integendeel rationeel te gelooven, dat ze ook in de wereld buiten ons uitgedrukt zijn, of daaraan ten grondslag liggen, en dat juist *deze* denkvormen aan ons verstand gegeven zijn opdat we de wereld buiten ons zouden kunnen kennen.

Wanneer Woltjer dus, weer in afwijking van Kant, *ruimte* een 'categorie van het denken' noemt, en geen vorm van *aanschouwing*, dan claimt hij met dit 'denken' geen oorsprong in de mens van de ruimte waarbinnen de dingen *buiten* de mens zich bevinden. Die schrijft hij aan een andere oorsprong toe ( $\rightarrow$  3.3). Ook de denkvormen *binnen* zijn denken zijn aan het menselijk verstand *gegeven*. De mens, aldus Woltjer, leidt het bestaan van *ruimte* met zijn denken af uit 'de beweging en de dingen' (buiten) die men waarneemt.<sup>65</sup>

Een aanwijzing voor de verschillen hier tussen Woltjer en Dooyeweerd is hun spreken over de *wil*, speciaal *Gods* wil. Een soortgelijke moeite als met de rede heeft Dooyeweerd niet met de wil. Weliswaar ziet hij in vormen van *irrationalisme* overschatting van het *subject* (diens wil of persoonlijkheid), en dat vormt voor hem een tegenhanger van de overschatting van de rede in vormen van rationalisme.<sup>66</sup> Maar juist dat laatste kiest Dooyeweerd hier als doelwit, vanwege dreigende *logificeering*. (Wellicht denkt hij speciaal aan positivisme, dat lijdt aan 'overschatting van wiskunde en mathematische physica'; daarin sluit hij dan aan bij Kuyper, laat zich afleiden uit een beschrijving door Vollenhoven.<sup>67</sup>) Zonder probleem heeft Dooyeweerd het intussen over 'de, in den heiligen Schepperswil zijn oorsprong vindende, wet'.<sup>68</sup> Dat leidt blijkbaar niet tot (zoiets als) 'voluntarisering'

<sup>61</sup> EdP msK 255. ▶ Ook Klapwijk (2013a:229 = 2013b:27) negeert dit verschil tussen Berkeley en Woltjer, door in zijn Dooyeweerdiaanse kritiek ('logification') op de *Logos doctrine* wel Woltjers Berkeley-citaat over te nemen 'Things are thinks', maar zonder Woltjers voorbehoud 'niet in den zin van Berkeley' (IR:VRV 217;  $\rightarrow$  3.5.1 (b), noot.271).

<sup>62</sup> EdP msK 251, tsL 157 (E. von Hartmann *Kategorienlehre*, 1896).

<sup>63</sup> EdP msK 259–260

<sup>64</sup> EdP msK 260 (cursivering toegevoegd)

<sup>65</sup> EdP msK 279–280

<sup>66</sup> Dooyeweerd WdW I:76–77

<sup>67</sup> 1950:6 = 2013:319.

<sup>68</sup> Dooyeweerd WdW I:64

van wetssferen (zodat de wil van een werkgever of een vader minder zou verschillen van die van een regering dan wenselijk is). Integendeel: juist de ‘Schepperssoevereiniteit’ *waarborgt* van Dooyeweeds wetssferen de ‘sovereiniteit in eigen kring’.<sup>69</sup> Maakt Dooyeweerd hier niet zelf een beweging van wetenschapsideaal (rede) naar persoonlijkheidsideaal (wil), maar dan – wat hij Kuiper en Woltjer ten opzichte van de rede bij Kant ziet doen – onder verwijzing naar de Schepper?

Dooyeweerd zal dit ontkennen omdat hij deze Schepperswil of -sovereiniteit correleert, niet eenzijdig met een vermogen als rede of wil, of met een enkele functie of wetsfeer, maar met het menselijk *hart* en daarmee met de *religieuze* erkenning ervan door de mens, de mens als geheel.<sup>70</sup> Vandaar zijn kritiek op het dilemma van het (ideeën-)realisme en het (voluntaristisch) nominalisme: in de ‘Calvinistische conceptie’ is het uitgangspunt niet ‘in de rede, of voluntaristisch in het zgn. wilsvermogen, maar *transcendent-religieus* gekozen’.<sup>71</sup> De verhouding tussen hart en rede (*logos*) vraagt daarom apart bespreking en volgt hierna. Woltjer stelt intussen – en dat brengt Dooyeweerd niet in rekening –:<sup>72</sup>

Bij God staan wil en raad niet tegenover elkaar. [–] Die wil en die Logos worden in de dingen openbaar en door de mens gekend.

Dooyeweerd interpreteert dit (willen en kunnen) kennen als een (willen en kunnen) kennen van de *essentia Dei* door redelijke redenering. Dat acht hij een grensoverschrijding, want ‘Gods *wet* [is] de laatste maatstaf van goed en kwaad. De grens der wet kan de menselijke rede nimmer overschrijden’.<sup>73</sup> Woltjer zal Gods wet als maatstaf (voor de mens als willend wezen) erkennen, maar niet inzien waarom hij als academisch filosoof dan moet zwijgen over wat ‘de dingen’ hem leren over hoe God is, over hoe God wil dat mensen Hemzelf leren kennen, inclusief zijn wil en de goddelijke Logos. Piëteit als *houding* heeft Woltjer daarbij aangemoedigd (en blijkens zijn reputatie voorgeleefd<sup>74</sup>), onder andere door menselijke kennis expliciet in te schatten, niet als absolute, maar als beperkt-schepselmatige kennis, zeker met betrekking tot God of een ‘essentia Dei’.

Al met al blijft onduidelijk waarom de aanname dat de oorsprong van de verscheidenheid van ‘de dingen’ ligt in de goddelijke Logos meer tot aantasting van deze verscheidenheid zou leiden dan de aanname die hier niet op de Logos wijst, maar op de wil van God. In beide benaderingen ligt deze oorsprong in God, een ‘persoonlijk denkend en willend wezen’, aldus Woltjer. Raakt niet juist in Dooyeweeds visie het denken als activiteit, en ‘het logische’ als abstractum, teveel geïsoleerd (van het hart) van degene die gedachten

<sup>69</sup> Dooyeweerd WdW I:vii,64

<sup>70</sup> Dooyeweerd WdW I:66

<sup>71</sup> Dooyeweerd 1939:216

<sup>72</sup> EdP msK 273

<sup>73</sup> Dooyeweerd 1939:216; vgl. 1935:I.64 (wet als grens) en 1926b:63 (idem).

<sup>74</sup> Vgl. Pauwels 1938 (o.a. hoofdstuk VI, met ‘Prof. W’).

koestert? Is elk spreken over Gods denken, of het gebruik van de term *logos* in verband met Hem, noodzakelijk verbonden met verabsolutering van het menselijk denken?

### *Logos of hart*

Hoe had Woltjer volgens Dooyeweerd de vermeende logificering kunnen vermijden? Door 'het kennisprobleem op een anderen *grondslag* te stellen'. Deze grondslag heeft Dooyeweerd zelf gevonden door (o.a.) – op basis van de 'schriftuurlijk-religieuze grond-conceptie van Kuyper' –<sup>75</sup>

het *centrum* van het bewustzijn niet langer in het theoretische denken, maar in den *transcendenten religieuze wortel* van heel de menselijke existentie te stellen [–].

Wat is deze transcendente religieuze wortel? Dat is, volgens Dooyeweerd, het "bewust-zijnscentrum" waarnaar bijvoorbeeld *Prediker* met de term 'hart' verwijst in een ook door Woltjer geciteerde zin: "ook heeft Hij (God) de eeuw(igheid) in hun hart gelegd".<sup>76</sup> Woltjer haalt dit vers aan wanneer hij het onderscheid verduidelijkt tussen 'het denken en het gegeven in de stoffelijke wereld': dat ik van atomen de uitgebreidheid 'tot in het oneindige [–] in mijn denken wederom verdelen' kan, wil niet zeggen

dat een atoom ook inderdaad deelbaar moet zijn. De idee van het oneindige is in onzen geest gelegd; daardoor gaat ons denken boven de eindige stof uit.

Kuyper nu, vervolgt Dooyeweerd,

neemt achter al onze tijdelijke functies, inbegrepen het denken, een centralen religieuzen wortel aan, het *hart* als concentratiepunt en diepere eenheid van heel ons aanzijn. [–] Woltjer daarentegen interpreteert "hart" in den genoemden tekst [–] eenvoudig als "denken", als "logos".

Kuypers beroep op het *hart* contrasteert Dooyeweerd dus met de centraliteit van 'het intellect als leidend, centraal deel van de ziel', volgens hem de opvatting van Woltjer (en van Bavinck).<sup>77</sup> Anders dan bij Kuyper vindt Dooyeweerd – in de twee door hem geraadpleegde oraties –<sup>78</sup>

nergens [–] in Woltjer's wijsgeerige conceptie van de menselijke ziel eenige plaats voor het "hart"

<sup>75</sup> Dooyeweerd 1939:223–224 (cursivering HD); vgl. 202 (wortel, centrum), 212 ('[enen] centralen religieuze wortel'; zie hierna).

<sup>76</sup> Dooyeweerd 1939:212; Woltjer gebruikt (en citeert) *Prediker* 3:11 in IR:VRV 213 (n1); vgl. ook *Eenheid* 1892:44. ► Vgl. Geertsema 1970:151 m.b.t. oneindig/eindig, bij Dooyeweerd, via Kuyper, van wie Dooyeweerd (1939:211) de eerste Stonelezing citeert [2002:40].

<sup>77</sup> Dooyeweerd 1939:212

<sup>78</sup> Dooyeweerd 1939:210

in den zin van religieuzen wortel van 's mensen bestaan. Hij sluit zich aan bij de traditioneele leer van de twee zuivere zielsvermogens: het verstand en den wil, en kent daarbij weder in de traditioneele lijn het primaat toe aan het eerste.

Deze kritiek van Dooyeweerd is gemakkelijker vanuit Woltjers oeuvre te pareren dan zijn waarschuwing tegen dreigende *logificeering*. Systematisch zou men deze kritiek weliswaar liever vooraan plaatsen, omdat ze iets fundamenteels raakt; Dooyeweerd wil immers 'het kennisprobleem' op andere *grondslag* stellen. Daartegenover staat dat de kritiek op de centraliteit van de *logos* onder Woltjers mensleer valt. Dooyeweerds kritiek op de tweedeling van lichaam en ziel sluit dan goed aan, en zo loopt de hier gekozen behandelvolgorde soepel.

Dooyeweerd signaleert dat Woltjer in *De wetenschap van de Logos* (1891) Calvijns twee-vermogensleer aanhaalt, met het verstand als leidend ten opzichte van de wil.<sup>79</sup> Dooyeweerd noemt dat *traditioneel* – uit zijn mond geen compliment. Hij negeert dat Woltjer de tweedeling inkadert in een betoog dat de eenheid van de ziel benadrukt, en bovendien meteen problematiseert. Niet alleen haalt Woltjer een algemene opinie aan: 'Tegenwoordig is de algemeene psychologische indeeling de verdeling in drieën: kennen, gevoelen, willen.'<sup>80</sup> Ook voegt hij zelf toe dat de wil niet onafhankelijk is van het verstand. Om Dooyeweerds oordeel te nuanceren ga ik in twee kanttekeningen in op diens *negeren* van elementen bij Woltjer en op de gewraakte *tweedeling*.

Ten eerste, in relatie tot Dooyeweerds Woltjer-interpretatie blijken soms gegevens aanwijsbaar die Dooyeweerd negeert, niet alleen uit het oeuvre buiten de twee door hem bestudeerde oraties, maar ook daarbinnen. Neem Woltjer rede *Intellectualisme* (1909) – een titel die belangstelling zal wekken als iemand wil bepalen hoe Woltjer het intellect taxeert. Hier nuanceert Woltjer gangbare verdelingen en terminologie met betrekking tot zielsvermogens of functies vanwege het feit 'dat de factoren, die wij in het geestesleven onderscheiden, steeds met elkander in verbinding treden.'<sup>81</sup> Vanwege deze verwevenheid van functies drukken allerlei bezwaren ook de door hem eerder aangehaalde indeling in drie 'hoofddeelen of hoofdfuncties van het zieleleven: het gevoel, de wil en het verstand' (en drukken, laat zich concluderen, ook een tweedeling). Naast genoemde verwevenheid wijst Woltjer op het voorkomen van functies die niet *uitsluitend* bij een van de drie hoofdfuncties 'kunnen ondergebracht worden' (zoals fantasie of geheugen). Bovendien zou volgens Woltjer 'de vraag over blijven, hoe zij alle [...] hun *wortel* hebben in de ééne ziel en verband houden met ons ik-bewustzijn'. Ook wanneer Woltjer aanvankelijk vanuit de hem vertrouwde traditie start, kent hij deze niet het laatste woord toe; gaandeweg verfijnt en verdiept zijn eigen positie zich.

<sup>79</sup> Vgl. → 4.2 (slotalinea's).

<sup>80</sup> WL:VRV 23 (1891).

<sup>81</sup> *Int* 12 en 13 (cursivering toegevoegd); zie → 4.3.1.

Ten tweede, Dooyeweerd wijst ‘de traditioneele leer van de twee zuivere zielsvermogens: het verstand en den wil’ af, en daarmee ook de typering van de mens als redelijk-zedelijk wezen en het daarin zoeken van Gods beeld (zie hierboven). Toch valt over deze *leer* meer te zeggen dan dat Woltjer (en Bavinck) daarin *bevangen* blijven.<sup>82</sup> Kritiek is mogelijk, zoals Woltjers latere eigen kritiek op deze indelingen of op misbruik van het begrip *vermogens*, bijvoorbeeld door ze als te zelfstandig, te onafhankelijk op te vatten (ten opzichte van elkaar of van ‘een en hetzelfde ondeelbare ik’). Dat noemt Woltjer binnen de oratie *De wetenschap van de Logos* zelf – opnieuw een voorbeeld van Dooyeweerds negeren.<sup>83</sup> Ook dat Woltjer de wil niet onafhankelijk van het verstand noemt is een voorbeeld van kritiek op te sterk aangezette onderlinge onafhankelijkheid.

Ruimte voor een meer positieve taxatie van deze tweedeling kan echter ontstaan door deze te zien als een verwijzing naar *heel* het menselijk functioneren, getypeerd als denken (verstand, redelijkheid) en handelen (wil, zedelijkheid) – zoals de uitdrukking ‘dag en nacht’ een etmaal aanduidt, zonder ontkenning van het bestaan van dagdelen of schemer. De twee vermogens verwijzen beide naar iets kenmerkend-menselijks. Het belang van een zich ontwikkelend (onbewust) *denken* voor allerlei vormen van menselijk functioneren in onderscheid tot dieren, kwam hiervoor al ter sprake.<sup>84</sup> In de (joodse en) christelijke traditie wordt bovendien het menselijk *handelen* genormeerd door het zedelijke liefdesgebod om God en mensen lief te hebben. Een gebod wordt *mensen* voorgehouden, niet dieren. Redelijkheid, alleen al in de zin van begripsvermogen, maakt bij mensen andersoortige relaties mogelijk dan bij dieren; relaties ten opzichte van niet-menselijke schepselen en ook relaties met elkaar en met de Schepper. (Zeker bij deze laatste relaties zijn bovendien vormen van taal-uitingen te verwachten: de uitgaande *logos*.) Het typeren van de mens als redelijk of redelijk-zedelijk wezen staat daarom niet noodzakelijk *tegenover* de religieuze verhouding die meekomt in het beeld-zijn *van God*. Integendeel. Woltjer zelf verbindt het *redelijke* van de mens juist opvallend direct met het menselijk kennen, met zijn *hart* dat naar God uitgaat: de *logos* van de mens is ‘voor hem een orgaan, waarmee hij het schepsel zoowel als den Schepper [–] kon kennen’.<sup>85</sup> En zolang in het liefdesgebod de verwachte liefde tot God niet wordt opgelost in liefde tot de naaste, houdt ook *het zedelijke* waaraan dit gebod appelleert, een religieuze diepte die niet tegenover het *hart* staat als *religieus* centrum.

<sup>82</sup> Dooyeweerd 1939:212.

<sup>83</sup> WL:VRV 28n1 en 23 (wil).

<sup>84</sup> Zie het slot van *Logificering*, onder (d); → noot 57.

<sup>85</sup> WL:VRV 24, en vgl. hierna het citaat waarin Woltjer Calvin, à Brakel en Augustinus verbindt; → noot 93. ▶ Vgl. Reno 2010:53 (op Genesis 1:26a): ‘[T]he *imago dei* is constituted by the fundamental, permanent characteristics of our humanity that make us capable of receiving the consummating gift [–] of fellowship with God’, waarbij de *characteristics* en de te verwachten gift zich volgens Reno verhouden als *natural/supernatural* en als *nature/future*.

Ondanks deze nuanceringen valt Dooyeweerd toe te stemmen dat Woltjer het verstand een primaat toekent, een leidende rol *ten opzichte van de wil* (althans bij de mens<sup>86</sup>). Dooyeweerd erkent dat Woltjer kwaad of zonde niet beperkt tot de wil<sup>87</sup> – maar daarmee laat Woltjer het primaat van het verstand niet los. Dooyeweerd legt het primaat bij het religieuze hart, en niet bij de menselijke wil, maar *zeker* niet bij het verstand.<sup>88</sup> Laat dus waar zijn dat Woltjer het primaat bij het verstand legt, boven de wil, dan nog ligt de uiteindelijke spits van Dooyeweerds kritiek niet bij die verhouding, maar bij die tussen verstand (*logos*) en *hart*. Daarover nu drie opmerkingen. Ten eerste kan ook Woltjer het *hart* in religieuze zin gebruiken. Ten tweede blijkt dat Woltjer niet de *logos* (als denkfunctie), maar *het ik* ‘centrum van de ziel’ noemt. Ten slotte resteert een afweging of Woltjer de *logos* niet toch een te grote plaats toekent, ten koste van het *hart*.

De eerste opmerking: onjuist is Dooyeweerds suggestie dat ‘het “hart” in den zin van *religieuzen wortel* van heel het menselijk bestaan’, zoals het bij Kuyper functioneert,<sup>89</sup> ontbreekt in Woltjers ‘conceptie van de menselijke ziel’ (vanwege zijn uitgaan van de ‘twee zuivere zielsvermogens’, met primair het verstand). Weliswaar gebruikt Woltjer de recursievere uitdrukking niet letterlijk, laat staan in het specifieke kader dat Dooyeweerd voor ogen staat. In zijn colleges *Encyclopaedie der Philologie* brengt hij het hart echter wel degelijk ter sprake in verband met het goddelijke. Dat doet hij wanneer hij prioriteiten noemt bij de studie van de klassieke oudheid en literatuur:<sup>90</sup>

Uit het oogpunt der religie hebben we te letten op het *semen religionis* en zijn ontwikkeling, waarbij het verstand op de doolweg is, al leeft in het hart het besef van de alomtegenwoordige, onbekende God.

Woltjer onderscheidt hier duidelijk *hart* en *verstand*, en veronderstelt de opvatting die Kuyper verwoordt en die Dooyeweerd van deze citeert:<sup>91</sup>

God zelf [, die] het semen religionis [–] in het hart des menschen inschiep[,], *maakt* den mensch religieus door den sensus divinitatis, die Hij spelen laat op de snaren van zijn *hart*[,]  
het hart, wel te verstaan niet als gevoelsorgaan, maar als plek in u, waar God werkt en van waaruit Hij werkt op uw hoofd en op uw hersenen ook.

<sup>86</sup> Vgl. hierboven bij *Logificering*, onder (d), → noot 72 m.b.t. God.

<sup>87</sup> 1939:210

<sup>88</sup> Vgl. hierboven bij *Logificering*, onder (d), → noot 70.

<sup>89</sup> 1939:211

<sup>90</sup> EdP msK 137, tsL 75 (G.C.Aalders, aangegeven als bron van dit dictaat-deel, kwam medio 1897 op de VU; het college-fragment is uitgesproken tussen toen en uiterlijk medio 1899).

<sup>91</sup> 1939:211 (cursivering HD; *semen religionis* = religie-zaad; HD citeert uit Kuypers tweede Stonelezing [2002:64], en (met eigen verwijzing) uit *Honig uit den rotssteen* II, Amsterdam 1883, blz. 35’).

De *sensus divinitatis* heet bij Woltjer 'het besef van de [-] onbekende God'. Kuyper en Woltjer lokaliseren dit in het hart. De impulsen van het hart kunnen werken op het verstand (*hoofd*), maar dat verstand kan – ondanks dat (en soms wellicht door verkeerde impulsen) – toch (blijven) dwalen (*doolweg*).

Een dergelijke visie op de diepte van het hart ten opzichte van het verstand, een diepte die Woltjer ook, maar niet *uitsluitend*, religieus invult, blijkt ook in zijn kijk op *Intellectualisme*:<sup>92</sup>

[H]et hart of het gemoed [-] ligt dieper en gaat dieper dan het verstand; het is uit zijnen aard meer individueel. Uit het hart zijn de uitgangen des levens [-]. De overtuiging van het gemoed zit dieper dan die van het verstand, maar laat zich juist daardoor minder gemakkelijk ontvouwen, doch ook minder gemakkelijk uitdrijven.

Intellectualistisch handelt de onderwijzer, die de eischen des gemoed miskent.

Ook binnen de oratie *De wetenschap van de Logos* zelf relateert Woltjer niet alleen *redelijkheid* aan een religieuze notie als *naderen tot God*, maar verbindt hij ook een *ingeschapen* religiositeit met het *hart*. Hij citeert drie theologen, om te beginnen Calvijn:<sup>93</sup>

[']Hoe meer iemand derhalve arbeidt om tot God te naderen, zooveel te meer redelijkheid en verstand betoont hij te hebben in zich zelve.' 'De God-erkennendheid, al is 't geen net Duitsch ['], zegt Brakel, ['] is den mensch ingeschapen als de redelijkheid.' En laat ik hier het in denzelfden zin bedoelde woord van Augustinus mogen bijvoegen: 'Gij wekt ons op om u met vreugde te prijzen, omdat Gij ons tot U geschapen hebt en ons hart onrustig is, tot het rust vindt in U.'

Het *ingeschapen* karakter van redelijkheid en van de religieuze *zin* kan wel of niet een vervolg krijgen in een daadwerkelijk *gebruik* van beide bij het opgroeien (blijkt uit het vervolg bij à Brakel). Via deze citaten zegt Woltjer: het *hart* bevat de religieus te duiden neiging (de onrust) om *tot God te naderen*, en het is *redelijk* daarnaar te luisteren. De term *hart* gebruikt hij hier op een soortgelijke manier als Kuyper. Dat blijkt nog sterker uit het volgende citaat naar aanleiding van het ons, mensen, omringende heelal en ons binnenste:<sup>94</sup>

Tusschen de twee limieten van het buitenste en het binnenste blijft altijd onze plaats. Alleen de Oneindige en Eeuwige, de oorsprong aller dingen, de Vader der geesten van alle vleesch, wordt in Zijn kennen door geen grenzen van binnen of buiten beperkt. Niet om in onvruchtbare mystiek

<sup>92</sup> *Int* 16–17; vgl. → 4.3.2, bij noot 143.

<sup>93</sup> WL:VRV 31 (met verwijzing naar resp. Calvijn, *Inst* I.15.6 (*ratio*); W. à Brakel, *Redelijke Godsdienst* [deel I] I.iii [1893, I:3; W. à Brakel (1635–1711)] en Augustinus, *Belijdenissen* 1.1). Vgl. over de redelijkheid (van de *wil*) → 4.4.2.

<sup>94</sup> WOU:VRV 123 (1908; cursivering toegevoegd). ► Vgl. Van der Laan 2001:15 ('Als Dooyeweerd enig historisch onderzoek had gedaan, zou hij tegenover J. Woltjer dezelfde houding hebben ingenomen als tegenover A. Kuyper.').



ons te verliezen, is het goed aan deze begrenzing van ons kennen steeds gedachtig te zijn, maar om *tegenover een dor intellectualisme*, dat neiging heeft te ontkennen wat het niet verstaat, *den diepen grond van ons wezen*, die dieper is dan onze kennis, en de inwerking [–] van Hem, [–] uit Wien het licht zelf is, dat in ons bewustzijn ons verlicht, *niet prijs te geven*.

In dien diepen grond van ons wezen *wortelen* gevoel, wil en verstand.

Gegeven het citaat hierboven over verstand en hart, interpreteer ik ook de *diepe grond van ons wezen* als omschrijving van het hart in religieuze zin, en ik signaleer dat ook bij Woltjer de beeldspraak van het *wortelen*, van een wortel, voorkomt, die later zo prominent bij Dooyeweerd figureert.

Uit de citaten blijkt dat Woltjer (a) op een soortgelijke manier als Kuyper spreekt over het hart, en (b) ten opzichte van dit *hart* of deze *diepe grond* het verstand geen exclusief leidende rol toekent, maar tenminste *ook* andersom sturende invloed van het hart op het verstand erkent – en dat zeker wanneer het om religieuze (on-)rust of overtuigingen gaat. Woltjer gebruikt het begrip *hart* dus ook in niet-kentheoretisch verband, met het oog op de mens als religieus wezen. Kortom, het *hart* neemt, inclusief religieuze lading, wel degelijk een plek in in Woltjers zielsconceptie.

Nu ontkent Dooyeweerd niet dat Woltjer in religieuze opvattingen dicht bij Kuyper staat. Volgens hem is echter vanwege ‘de centrale positie’, die Woltjers logosleer ‘in zijn wetenschapswaardering’ inneemt,<sup>95</sup> de ‘religieuze grondconceptie’, waartoe de diepere visie op het hart behoort ‘in Woltjer’s *wetenschapsleer* [–] niet tot uitdrukking gekomen’, terwijl deze logosleer bij Kuyper ‘slechts op een nevenspoor een rol speelt.’<sup>96</sup> Binnen deze voor Woltjers (wetenschaps-)filosofie inderdaad centrale logosleer signaleert Dooyeweerd bovendien een centrale plaats voor de menselijke *logos* zelf, en wel in Woltjers ‘conceptie van de ziel en de *logos* als centrum daarvan.’<sup>97</sup> Immers, Woltjer kan deze *logos* inderdaad, in *eigenlijke* zin – waarbij hij denkt aan een *verbindende* vorm van denken –, omschrijven als de ‘hoogste functie van ons kenvermogen’, die ‘daardoor van zelf de voorgaande functies in zich sluit’, en die ook de wil, ‘in zijn hoogste functie, het besluit’, behoort te beheersen.<sup>98</sup> Dat Woltjer de *logos* daarbij aanduidt als ‘slechts een functie’ – Dooyeweerds eigen weergave – kan hem toch niet bekoren:<sup>99</sup>

Daarbij wordt de ziel als *eenheid* vooropgezet, die hij merkwaardigerwijze *het ik* noemt. Het centrum ligt echter bij deze opvatting onweersprekelijk in den *logos*, als eenheid van denken en woord-uitdrukking.

<sup>95</sup> Dooyeweerd 1939:210 (zie hierna voor deze *wetenschapswaardering*).

<sup>96</sup> Dooyeweerd 1939:208 (cursivering toegevoegd).

<sup>97</sup> Dooyeweerd 1939:210 (met verwijzing naar WL:VRV 23)

<sup>98</sup> WL:VRV 23; vgl. EdP msK 440 (‘t Wezenlijkste van de geest [–] het denken’); → 4.3.1.

<sup>99</sup> Dooyeweerd 1939:210

Met deze weergave van Woltjers opvattingen negeert Dooyeweerd dat Woltjer – in het verlengde van ‘de ziel als *eenheid*’ – de *logos* expliciet niet als een *deel* van de ziel wil beschouwen (dus ook geen centraal deel), dat Woltjer de *logos* wel kan hanteren als aanduiding van de menselijke ziel *als geheel*, en dat hij niet de *logos*, maar expliciet *het ik* het centrum van de ziel noemt. Over dit ‘ik’ nu de tweede opmerking.

De tweede opmerking sluit aan bij de zin van Woltjer die Dooyeweerd bij *het ik* op het oog heeft: ‘het ik kent en tengevolge van dat kennen wil het.’<sup>100</sup> Merkwaardig is vooral dat Dooyeweerd niet laat staan wat Woltjer zegt. Ten eerste distantieert Woltjer zich hier juist van abstraherend of verzelfstandigend spreken over ‘de wil’, die van ‘het kenvermogen’ afhankelijk is – vandaar ‘liever’: *het ik*. (Nog directer was geweest: *ik* ken [iets] en daarom wil ik [dat].) Ten tweede zegt hij elders in een kentheoretische uiteenzetting: ‘Het subject van het kennen is *het ik*’ – met als uitleg:<sup>101</sup>

Wanneer wij ons het zinnelijk voorstellen, dan is *het ik* het centrum van de ziel; het gevoelen, het voorstellen, het denken, het willen zijn werkingen der ziel.

Woltjer zelf noemt dus expliciet niet de *logos* of het denken het centrum van de ziel, maar *het ik*. Het denken noemt hij hier een werking van de ziel, en elders het *verstand* een *functie*,<sup>102</sup> maar, zelfs als ‘hoogste functie van het kenvermogen’, *niet* ‘het centrum van de ziel’. Ook ontkent hij expliciet dat – aristotelisch gedacht – ‘het bewuste denken *de vorm* van de ziel’ zou zijn, en verwoordt dan: ‘Het handelen is *openbaring* van het denken. De *logos* zelf is *openbaring* van de ziel’.<sup>103</sup> Woltjer zegt: onder de *logos* ligt iets diepers, de ziel, waarvan de *logos* de openbaring is, de articulatie, die iets verborgens tot klaarheid brengt. Met deze opmerkingen ontkent Woltjer dat de *logos*-in-engere-zin, als (bewust) *denken*, een status heeft als het centrale of de diepste bron van de ziel of het mens-zijn.

Woltjer noemt *het ik* niet alleen *centrum* van de ziel, maar kan in een bepaalde passage *het ik* ook identificeren met de ziel als geheel, en dan ook met de geest en het gemoed.<sup>104</sup> Dat hij hier wat los formuleert, blijkt uit het niet onderscheiden van ziel en geest, wat hij elders wel doet.<sup>105</sup> Wie ondanks dit losse formuleren nog een stap verder wil gaan, kan in rekening brengen dat Woltjer gemoed en hart ook wel identificeert, en concluderen dat *het ik* en het *hart* in Woltjers taalgebruik dicht bij elkaar liggen. Een andere aanwijzing daarvoor is dat hij het hart of gemoed ‘uit zijnen aard meer individueel’ noemt<sup>106</sup> –

<sup>100</sup> WL:VRV 23

<sup>101</sup> EdP msK 235, tsL 128 resp. msK 248, tsL 135 (cursiveringen toegevoegd); vgl. WL:VRV 28n1 (‘vermogens van een en hetzelfde ondeelbare ik’). Zie → 4.3.1 en vooral 4.3.2.

<sup>102</sup> Vgl. BNL:VRV 155 (met o.a. fantasie: ‘functiën der ziel’).

<sup>103</sup> EdP msK 23, tsL 12; cursivering toegevoegd.

<sup>104</sup> EdP msK 459 (‘De geest of het gemoed of de ziel of het ik’); vgl. → 4.2 (met nog een derde *ik*, m.b.t. het lichaam).

<sup>105</sup> WL:VRV 22

<sup>106</sup> Int 16(–17)

dichter bij *het ik*, om zo te zeggen. Al noemt hij het hart niet expliciet het centrum van de ziel, als ‘diepe grond’ waarin ‘gevoel, wil en verstand’ *wortelen*, komt het *hart* wel in aanmerking voor deze betiteling, en het *denken* niet. *Wortel* en *centrum* kunnen hier niet veel verschillen, zoals ook niet bij Dooyeweerd zelf.<sup>107</sup> Zo bezien naderen Woltjer en Dooyeweerd elkaar in visie op het hart. Woltjer zou Dooyeweerds omschrijving van het *hart* als ‘bewustzijnscentrum’ daarom kunnen billijken, zij het dat zijn eigen uitdrukking ‘centrum van de ziel’ ruimer is: de ziel kan ook het *onbewuste* omvatten.

Ten slotte een derde opmerking: geeft Woltjer de *logos* (het denken) intussen toch niet een te beheersende plaats; een plaats die in feite het hart zou toekomen? Volgens Dooyeweerd blijkt dat onder andere uit Woltjers toepassen van de uitdrukking ‘de eeuw in het hart’ (*Prediker*) op het kunnen *denken* van het *oneindige*, terwijl de stoffelijke wereld eindig is. Deze toepassing op denkmogelijkheden van de mens is inderdaad betwistbaar, alleen al door onzekerheid over de vertaling ‘eeuw(igheid)’. Voor de *Prediker* gaat het er hier vooral om, dat mensen de (eindig of oneindig verre) toekomst of een goddelijk handelen *niet* kunnen overzien. Als Dooyeweerd tot de conclusie komt dat Woltjer *hart* hier ‘eenvoudig als “denken” ‘ interpreteert,<sup>108</sup> brengt hij echter niet in rekening dat Woltjer (a) *hart* op andere plaatsen *niet* met denken identificeert (zie hierboven); en (b) hier niet gericht is op de precieze uitleg van deze uitdrukking in *Prediker*, maar, al dan niet gelukkig, op een *toepassing* ervan. *Als*, volgens deze uitdrukking, het menselijk *hart* of zijn *geest* op een of andere manier ontvankelijk is voor de *eeuwigheid* (zoals Woltjer ‘eeuw’ hier leest), *dan*, is zijn concluderende toepassing, wordt ‘daardoor’ duidelijk dat een mens iets oneindigs kan *denken*. (Dat *hart* en *denken* in het oudtestamentische taalveld overigens dicht bij elkaar kunnen liggen, blijkt bijvoorbeeld in het hebraïsme ‘gedachten van het hart’ in een voor Woltjer bekende psalm.<sup>109</sup>)

Woltjer geeft de uitdrukking uit *Prediker* eerst weer met ‘het oneindige in onze geest’. Dooyeweerd geeft *geest* als *logos* weer (mijns inziens niet ten onrechte), maar identificeert die vervolgens met *denken* – en dat is verwarrend. Woltjer verwijst met de menselijke *logos* naar onderscheiden zaken (→ 1.3.2), niet uitsluitend naar het menselijk *denken* (laat staan enkel *theoretisch* denken). Hij vat dit denken bovendien op als *functie*, expliciet *niet* als een (ding-achtig) ‘deel van de ziel’, maar verweven met andere functies van de ziel.<sup>110</sup> Woltjer neemt de *logos* in de bredere zin van *geest* als aanduiding voor deze hogere functies, en kan *logos* op z’n breedst gebruiken voor de ziel als geheel, gekwalificeerd ‘als denkend en redelijk willend wezen’.

Dooyeweerd echter zet vraagtekens bij ‘de scholastisch-metaphysische opvatting inzake de ziel als door de “rede” gekwalificeerde substantie’ – zowel bij de ziel-als-*substantie*,

<sup>107</sup> Zie bijv. Dooyeweerd 1942:135 (ook in: Glas 1996:106).

<sup>108</sup> IR:VRV 213 (met in n1: *Prediker* 3:11); Dooyeweerd 1939:212.

<sup>109</sup> *Psalm* 33:11; zie bijv. WL:VRV 252; EdP msK 229, tsL 125.

<sup>110</sup> WL:VRV (23–)24; → 4.3.

als bij de kwalificatie door de *rede*.<sup>111</sup> De ziel-als-*substantie* komt hierna ter sprake. Dat een lange traditie en ook Woltjer de ziel als rede-lijk typeren, kan Dooyeweerd terecht opmaken uit Woltjers zojuist geciteerde omschrijving en uit het feit dat Woltjer *logos* in beperkte zin gebruikt als het (verbindende) denken, de ‘hoogste functie van het kenvermogen’.<sup>112</sup> De menselijke ziel als geheel omvat echter meer dan enkel het kenvermogen of een hoogste functie daarvan, en *redelijk* als kwalificatie van de ziel sluit bij Woltjer niet een erkenning uit van het hart als dieptelaag of wortel,<sup>113</sup> ontvankelijk voor het eeuwige of religieuze.

Waarin verschilt Woltjer nu werkelijk van Kuyper, als het gaat over hart of denken? Dat Dooyeweerd een verschil in mensvisie suggereert tussen Kuyper en Woltjer, zal gronden hebben, maar nader onderzoek moet uitwijzen welke. Ook Vollenhoven verwoordt immers een visieverschil tussen hen, en komt anders dan zijn zwager juist uit bij een waardering van Woltjers visie boven die van Kuyper.<sup>114</sup>

Dit [visieverschil] hield in dat Kuyper de mens zag als het resultaat der verbinding van het eeuwige, dat hoger lag, en het tijdelijke, dat als lager gold, [terwijl] daarentegen Woltjer en Geesink er van uitgingen, dat de mens in z’n geheel beeld Gods was en dient te zijn.

Kuyper noemt het hart ‘de plek in u, waar God werkt’. Woltjer zou daarmee, dunkt me, instemmen, en tegelijk – waarom *daarentegen*? – kunnen vasthouden aan het beeld Gods zijn van *de mens in z’n geheel*. Beide zou Dooyeweerd waarderen. Hoewel in Dooyeweerds eigen spreken over een “boven-tijdelijk religieus centrum, de ‘ziel’ of het ‘hart’ in den zin der Schrift te verstaan”,<sup>115</sup> de term ‘boven-tijdelijk’ anders suggereert, deelt Dooyeweerd Vollenhovens kritiek op een dualistisch mensbeeld waarin iets dat eeuwig en hoger is, zich verbindt aan iets dat lager en tijdelijk is.<sup>116</sup>

Waarin verschilt Woltjer dan van Dooyeweerd wat de rol van de *logos* of de rede in hun mensbeeld betreft? Aanvankelijk volgt Dooyeweerd het spraakgebruik over een ‘*redelijke* natuur’ van de mens. Maar ook als hij zijn eigen stelsel van *wetssferen* doorzet, blijkt uit de plaats van de ‘logische wetssfeer’ dat het *logische* (denkende) functioneren van de mens ook bij hem een uniek belang heeft:<sup>117</sup> allerlei vormen van menselijk functioneren, die Dooyeweerd dan aanduidt als *normatieve zin-zijden* (of *normatieve realiteitsfuncties*:<sup>118</sup> historisch, talig, sociaal, ..., ethisch en geloofsmatig functioneren), zijn erop ‘gefundeerd’.

<sup>111</sup> Dooyeweerd 1937:65

<sup>112</sup> WL:VRV 23, geciteerd in Dooyeweerd 1930:210; zie hierboven en 4.3.1.

<sup>113</sup> Zie bij en na → 81 noot hierboven.

<sup>114</sup> Vollenhoven 1970:3; vgl. Muys [1941]:16n24 (‘Kuyper en Woltjer in dezelfde traditie’).

<sup>115</sup> WdW III:(627–)628; vgl. 447 (‘boventijdelijk, religieuze wortelvervlechting tusschen de menselijke personen’) en 2013:207 (RSP II.vi.A.4 (slot); ‘corde nostro’; vgl. ms RSW IIB (HDC)).

<sup>116</sup> Vgl. Glas 1996:106–111, 114 (‘antidualistische antropologie’), 115–116.

<sup>117</sup> Dooyeweerd 1926:66 (‘*redelijke* nartuur’, tegenover de ‘*redeloze* natuur’; cursivering HD).

<sup>118</sup> Zie o.a. WdW I:27, 323, 472–473, 527.

Zijn voorkeur om van ‘normatief’ te spreken (in plaats van ‘redelijk’) is op te vatten als een verwijzing, zij het niet zo duidelijk, naar de centraliteit van het *hart*, waarin de mens zich onderscheidt van niet-menselijke schepselen. De ‘actieve band met God’ waarop Dooyeweerd dan doelt,<sup>119</sup> veronderstelt ook dan een redelijkheid<sup>120</sup> waarnaar Woltjer onder andere verwijst als hij spreekt over de menselijke geest als *logos*. Het verschil tussen Woltjer en Dooyeweerd zit vooral hierin, dat de laatste (a) het traditionele begrip *ziel* opvat als een ongewenste ‘hypostaseering’, ver-ding-ing of verzelfstandiging van de door hem onderscheiden *hogere* wetssferen of functies (de psychische, plus alle normatieve sferen), waarnaast het lichaam dan een hypostasering is van de *lagere* wetssferen; en dat hij speciaal (b) het traditionele begrip *logos* opvat als een hypostasering van twee van deze wetssferen, het logische en het talige, die naar het denken respectievelijk het woord verwijzen.<sup>121</sup> Over de verhouding van de (redelijke) ziel en het lichaam daarom nu meer.

#### *Ziel en lichaam als vorm en materie*

Dooyeweerd stelt vragen bij de *traditioneele* opvatting van lichaam en ziel en hun onderlinge verhouding, bij<sup>122</sup>

[d]e scholastische leer [...] volgens welke ziel en lichaam twee “substantiae incompletae” zijn, en de “onsterfelijke ziel” als “anima rationalis” de “substantiële vorm” van het lichaam wordt genoemd [...]. [D]e traditioneele opvatting van de ziel als in de rede gecentreerde substantie [...] strijdt beslist met de reformatorische opvatting i.z. de radicale verdorvenheid der menselijke natuur, maar voegt zich daarentegen harmonisch in de R.K. opvatting i.z. de verhouding van natuur en genade. Rome heeft immers steeds de leer der radicale verdorvenheid afgewezen.

De scholastieke ziel-lichaam conceptie belet perse het centrum van ’s menschen natuur in schriftuurlijke lijn in het “hart” als religieuzen wortel te zien.

Deze kritiek van Dooyeweerd raakt de visie op de mens als samenstel van ziel en lichaam, en daaronder heel de zijnsopvatting in termen van vorm en materie.

Om bij het slot van dit citaat te beginnen: dat Woltjer uitgaat van ‘de scholastieke ziel-lichaam conceptie’ belet hem niet ‘het centrum van ’s menschen natuur’ te zien ‘in het “hart” als religieuze wortel’ (o.a. van ‘gevoel, wil en verstand’<sup>123</sup>) – wat volgens Dooyeweerd *perse* niet kan. Ofwel dat is te sterk geformuleerd en Woltjer is hier subtieler dan Dooyeweerd voor mogelijk houdt, of Dooyeweerd heeft wel gelijk, maar dan is Woltjer ondanks zijn ‘onbuigzame logica’ in werkelijkheid minder consequent dan Dooyeweerd suggereert. Dooyeweerds *perse* is inzichtelijk: wie de *rede* als centrum van de ziel, en de

<sup>119</sup> Dooyeweerd 1926:66 (cursivering HD).

<sup>120</sup> Zie hiervoor (bij → noten 85, 93) en in → 4.4.2, slot.

<sup>121</sup> Zie o.a. WdW III:629 (‘functie-complexen’) en I:263 (‘logos-hypostase’); vgl. I:29–30, 56, 474; III:8; RSP II:225 (‘complexes of modal functions’).

<sup>122</sup> Dooyeweerd 1939:199–200 (uitwerking t/m 207); vgl. 212 (‘geestelijke vorm’ en ‘materie’).

<sup>123</sup> Zie hierboven WOU:VRV 123 (→ noot 94).

ziel als vorm van het lichaam ziet, redeneert hij, die heeft niet het *hart* maar de *rede* tot 'centrum van 's menschen natuur' verheven. Woltjer echter noemt, ondanks zijn spreken van bijvoorbeeld (de innerlijke logos als) 'de redelijke zelfbewuste ziel',<sup>124</sup> het denken *niet* centrum van de ziel. Hij ontsnapt daarmee aan het *per se* van Dooyeweerd.

Om dezelfde reden ontsnapt Woltjer aan Dooyeweerds verwijt dat hij vanwege 'de ziel als in de rede gecentreerde substantie' in strijd zou komen met de 'reformatorische opvatting i.z. de radicale verdorvenheid der menselijke natuur'. De rede *is* volgens Woltjer immers niet de wortel, de *radix*, van de menselijke natuur. Zou dat wel zo zijn – voert Dooyeweerd aan –, dan lijkt deze rede van zonde gevrijwaard; immers (a) Dooyeweerd ziet hier doorwerking van Aristoteles die de godheid met het absolute theoretische denken vereenzelvigt; de (menselijke) 'theoria vat dus de *absolute* waarheid'; en (b) volgens de 'scholastieke leer' heeft de zonde 'in het lagere "begeervermogen" haar oorsprong'.<sup>125</sup> Zelfs als Woltjers visie op een redelijke ziel *toch* aanleiding geeft om op deze twee bedenkingen in te gaan, dan valt te overwegen:

- (a) Woltjers (persoonlijke) godsbeeld verschilt van dat van Aristoteles. Hij maakt verschil tussen Schepper en geschapen mens, ook in (niet respectievelijk wel geschapen) denken. 'Niet in onze logos is de bron der waarheid, maar in [de] eeuwigen Logos [–]';<sup>126</sup> zegt hij niet alleen, maar het menselijke vatten van deze waarheid blijft 'ten dele', ook in volmaakte toestand,<sup>127</sup> en is bovendien vooralsnog niet ontheven aan misvattingen (zie b).
- (b) Ook als zonde aan de *wil* of het *begeren* ontspringt (wat niet alleen een 'scholastieke leer' te noemen is, maar ten minste ook een echo bevat van *Genesis* 3), dan zou dat volgens Woltjer niet buiten het *hart* om gaan en wel degelijk in de rede kunnen doorwerken. Maar daarmee *blijft* volgens Woltjer de *logos* 'het diepste van ons wezen, [–] hoe ook verduisterd en verminkt' – en volgens deze omschrijving ('het diepste') omvat de *logos* wat Dooyeweerd bij voorkeur *het hart* noemt; bij Woltjer de bron of plek van onze 'diepste overtuigingen'. De mens blijft immers ook Gods beeld, 'hoezeer [–] ook geschonden en verduisterd'.<sup>128</sup> Dooyeweerd erkent dat Woltjer 'groote aandacht aan de zonde' wijdt, maar verwacht dan bij Woltjer door dit besef 'een terugdringing van zijn logosleer uit de centrale positie, welke zij in zijn wetenschapswaardering

<sup>124</sup> WL:VRV 25 (en zie *Logos en hart* hierboven).

<sup>125</sup> (a) 1952:153 (cursivering HD) = 2013:141 (RSP II.iv.2), met verwijzing naar Aristoteles *Anal.Post.* 100b8 e.v. (het slot) en *Metaf.* IX, 10, 1051b30; (b) Dooyeweerd 1939:200; vgl. Bavinck *Beginselen der psychologie* (oorspr. 1897), <sup>2</sup>1923:130v.

<sup>126</sup> WL:VRV 46

<sup>127</sup> EdP msK 463

<sup>128</sup> WL:VRV 46 resp. BNL:VRV 154–155.

inneemt'.<sup>129</sup> Noemt Dooyeweerd Woltjer hier dan toch inconsequent? Of tast volgens Dooyeweerd de zonde kenstructuren aan die volgens Woltjer een eindweegs intact blijven: ook de zondige mens blijft zijn *logos* houden, en de mogelijkheid tot wetenschap. Woltjers wetenschapswaardering komt hierna nog apart ter sprake.

Het meest vergaand is de kritiek aan het begin van bovenstaand citaat, waar Dooyeweerd de constructie van ziel en lichaam ter discussie stelt. Zijn vragen beginnen bij de idee van een *substantie*, een theoretische abstractie,<sup>130</sup> speciaal de aristotelische opvatting waarin elke substantie een combinatie moet zijn van materie en vorm (die zelf als twee *substantiae incompleteae* nooit op zichzelf kunnen voorkomen). Deze tweedeling heeft de westerse denktraditie diep beïnvloed. Ook Woltjer werkt nadrukkelijk met de tweedeling ziel en lichaam, al is hij zich bewust van het diep ingrijpende van dit vraagstuk, en legt ook hij de verbinding met het concept substantie door onder andere de vraag te stellen: '...[of] zijn materie en geest slechts verschillende zijden van eenzelfde substantie?' (wat hij zal ontkennen, of later vanuit het begrip *krachtsubstantie* in zekere zin toestemmen).<sup>131</sup>

Woltjer verwoordt als zijn visie dat op een zeker moment een individuele ziel wordt ingeplant in een menselijk embryo, en wel wanneer de lichamelijke ontwikkeling er geschikt voor is.<sup>132</sup> Dooyeweerd noemt het uitgaan van een dergelijke 'afzonderlijke schepingsdaad Gods' *psychocreatianisme*. Hij beschouwt dat als voorbeeld van accommodatie (speciaal door Thomas) van het christelijke denken over een onsterfelijke ziel aan opvattingen van Aristoteles.<sup>133</sup> Is deze latere inplanting niet weinig anders dan een door de ziel-lichaam conceptie afgedwongen ad hoc oplossing voor de herkomst van een ziel als deze niet erfelijk wordt gedacht (zoals het traducianisme stelt)?

Wat het begrip *substantie* betreft is Woltjer minder stellig. De uitdrukking *substantiae incompleteae* kwam ik bij hem niet tegen (al sluit dat een impliciet uitgaan ervan niet uit). Over het substantie-begrip merkt hij op:<sup>134</sup>

[H]et wordt reeds in den ouden tijd gebruikt als synoniem, zoowel voor *wezen* als voor *materie*, het *wezen* tegenover het veranderlijke en afhankelijke, de *materie* tegenover het afgeleide en voortgebrachte.

Kritiek van Dooyeweerd richt zich op het substantiebegrip dat gebruikt wordt om het *wezen* (*ousía*) van iets aan te duiden (zeker m.b.t. substanties als *primary bearers of rea-*

<sup>129</sup> Dooyeweerd 1939:210; vgl. WL:VRV 26, 33, 38, 42–43; BNL:VRV 166; IR:VRV 209, 225.

<sup>130</sup> RSP II:243

<sup>131</sup> WM:VRV 237 (249).

<sup>132</sup> IR:VRV 216; zie excurs *Psycho-creatianisme* → 4.5.

<sup>133</sup> Dooyeweerd 1939:201(n7); vgl. 202(n9); 2013:396–397.

<sup>134</sup> WM:VRV 248

*lity*<sup>135</sup>). Als Woltjer een definitie noemt van substantie die men ook kan laten gelden voor substantie als *wezen*, staat dat volgens hem ook het gebruik van deze term substantie voor materie toe:<sup>136</sup>

Verstaat men onder substantie niets anders dan dat wat een objectief, duurzaam en blijvend bestaan heeft en kracht oefent, dan vind ik er geen bezwaar in, de materie substantie te noemen.

Deze formulering toont weinig gehechtheid aan het begrip substantie bij 'het construeren van het begrip materie' (Woltjers uitdrukking). Meent iemand het begrip substantie niet te kunnen missen, dan heeft Woltjer evenmin bezwaar tegen de term *krachtsubstantie*.<sup>137</sup> Als zowel het geestelijke (de ziel) als het stoffelijke (het lichaam) bij de mens krachtsubstanties zijn, maakt dat de mogelijkheid van onderlinge beïnvloeding begrijpelijker. Zo'n begrip *krachtsubstantie* strijdt er volgens hem niet mee dat 'op Christelijk standpunt' er slechts één 'ware substantie' is, 'God, die eeuwige kracht bezit en alle dingen draagt door het woord Zijner kracht'.<sup>138</sup> Onder deze *ware* substantie verstaat Woltjer blijkbaar niet enkel iets dat blijvend (eeuwig) bestaat, maar dat ook doet uit en door zichzelf, op eigen kracht. Andere substanties zijn weliswaar op een externe bron van bestaanskracht aangewezen, maar Woltjer wil hun daarom de term *substanties* niet ontzeggen. Hij corrigeert de opvatting van een (individuele) substantie als iets dat 'door zichzelf en voor zichzelf' zou bestaan, door te verwijzen naar de *Logos*, of Gods Zoon, die alle dingen, ook individueel, draagt.<sup>139</sup> Hoe *draagt* de Zoon? Door 'de kracht van zijn woord'.<sup>140</sup> In mijn woorden: elke (soort) kracht die mensen zoal in de bedoelde *krachtsubstanties* kunnen identificeren (kernkrachten, zwaartekracht, ...), *is* tegelijk de kracht van de *Logos*.

Dooyeweerts kritiek op de tweedeling van lichaam en ziel, van vorm en materie en – in het verlengde daarvan – die op een daarmee verbonden substantie-begrip, verdient aandacht, maar is niet specifiek gericht op de *logos*-filosofie van Woltjer, en ook slechts indirect op de historische voorlopers daarvan. Het substantie-dualisme nam de vroege Woltjer over, tegenover de opties van een materialisme of een (absoluut) idealisme (à la Berkeley), en is geen eigen inbreng. Behandeling van kritiek daarop zou daarom hier buiten proportie zijn.<sup>141</sup> Dooyeweerts kritiek kan men ten opzichte van de denkontwikkeling van Woltjer, tot en met genoemde krachtsubstanties,<sup>142</sup> terecht ingrijpend noemen, maar laat zich tegelijk opvatten als een *verdieping*. Woltjer verwierp een negatieve

<sup>135</sup> RSP II:263

<sup>136</sup> WM:VRV 251; vgl. EdP msK 303.

<sup>137</sup> WM:VRV 256 (→ 3.5.1 (e), noot 371).

<sup>138</sup> idem; vgl. Plantinga 1958:111–14.

<sup>139</sup> msPed 78; zie bij de essentiële eigenschappen onder → 3.2.2, iii (b), noot 86.

<sup>140</sup> EdP msK 463 (–464); vgl. 301 ('Elke stof [–] direct gedragen') en → 3.5.2.

<sup>141</sup> Zie bijv. Ter Horst 2008 m.b.t. Thomas van Aquino, en Bos 2003 (en 1999) m.b.t. Aristotelesinterpretaties.

<sup>142</sup> Zie hierna bij Vollenhoven, → 6.2.2, onder *Woltjer I en Woltjer II*.



visie op materie en zocht naar de eenheid van de lichamelijke en geestelijke substantie en hun bijbehorende functies; Dooyeweerd verdiepte het denken hierover door de gebruikte wijsgerige concepten zelf (zoals die van substantie, materie-en-vorm) meer structureel onder kritiek te stellen. In deze concepten drukten Philo en vroege kerkvaders zich al uit, terwijl ze tegelijk duidelijk maakten dat vanwege hun (onderscheiden) Godsgeloof hun kijk op de wereld en de mens sterk afweek van die van hun niet-joodse en niet-christelijke medemensen.

Dooyeweerd wil met de term *ziel* niet een *iets* aanduiden, maar datgene wat hij ook het *hart* noemt, 'het boven-tijdelijke religieuze centrum', en dat centrum is dan geen ding in of deel van de mens, maar 'een tendens, een *dynamiek*', gedreven door een religieus *grondverlangen*.<sup>143</sup> Met het begrip *lichaam* kan hij verwijzen naar heel de 'tijdelijken functie-mantel' van de mens, het functioneren van een mens in alle diverse wetssferen, in heel zijn 'alzijdige tijdelijke existentie'.<sup>144</sup> Dat lijkt een vergaande oprekking van het begrip lichaam, maar dat een 'alzijdig' bestaan altijd ook een lichamenlijk functioneren omvat, is een begrijpelijke gedachte. Dooyeweerd's antropologie is wel getypeerd als een 'sophisticated Christian anthropology, expressed in neo-Kantian and phenomenological style, which is both holistic and dualistic'.<sup>145</sup> De laatste van deze twee typeringen doet Dooyeweerd geen recht, en zelfs in Woltjers mensleer vraagt diens denkontwikkeling al meer nuance. Dooyeweerd's spreken over het *hart* als centrum rechtvaardigt wel de term 'holistisch'. De auteur van deze typering, de hoogleraar filosofische theologie Cooper hanteert een lichaam-ziel dualisme vooral met het oog op zijn begrip van het voortbestaan van een ziel (of hart) na iemands dood.<sup>146</sup> Te midden van alle mysteries rond de dood is ook bij Dooyeweerd niet gemakkelijk te begrijpen hoe een lichamenlijk iets enerzijds levenloos achterblijft, maar anderzijds tijdens een 'alzijdige [-] existentie' aan een vorm van 'geconcentreerd' voortbestaan heeft meegewerkt, dus gecentreerd in dit *hart* als *tendens* voortleeft. De verenigbaarheid van lichaam en ziel, gebaseerd op de gemeenschappelijke oorsprong in de Schepper, betekent in elk geval dat ook bij Woltjer van de twee termen *holistic* en *dualistic* de eerste het meest fundamenteel is, en de tweede daarom hoogstens een dualiteit.<sup>147</sup>

#### *Graden van realiteit*

In de vierde plaats verwoordt Dooyeweerd moeite met Woltjers 'gradueele werkelijkheidsvisie'. Woltjer neemt in afwijking van Kant de objectieve realiteit aan van ideeën, en wel 'de realiteit der rede-begrippen in den goddelijken Logos'. Dit ideeën-realisme staat bij Woltjer dus 'met de speculatieve logosleer in onverbrekkelijk verband'. En het voert hem

<sup>143</sup> WdW III:628; Glas 1996:109 (cursivering GG).

<sup>144</sup> 1939:204 en WdW III:628

<sup>145</sup> Cooper 2000:230; over Coopers mensleer: Glas 1996:121-124 (incl. noten 139-140).

<sup>146</sup> Vgl. Glas 1996:109 ('hart'), 123.

<sup>147</sup> Vgl. *Eenheid* (passim) en EdP msK 465-466 ('krachtsubstanties').

tot deze ‘werkelijkheidsvisie van sterk augustinisch-neo-platonischen inslag’, het uitgaan van *graden van realiteit*.<sup>148</sup> Zo zegt Woltjer, aldus Dooyeweerd:<sup>149</sup>

elke uitdrukking van het recht (is) des te reëler naarmate zij meer nadert tot de idee van het recht.

Dooyeweerd uit zijn kritiek op deze ‘gradueele werkelijkheidsvisie’ door zich te beroepen op opvattingen van Kuyper die volgens hem ‘lijnrecht tegenover die van Woltjer’ staan.<sup>150</sup> Fundamenteel in Kuypers door Calvijn gevoede visie acht Dooyeweerd diens ‘belijdenis van de souvereiniteit Gods in den zin van *absolute Schepperssovereiniteit*’. Ook Augustinus *trachtte* weliswaar ‘aan de neo-platonische idee der wereldorde’, ‘met haar hoogere en lagere graden der realiteit’, ‘Gods Schepperswil tot oorsprong te geven’ – maar daarin ziet Dooyeweerd ‘weder een synthese van twee gedachtenlijnen die in hun *religieuze wortel* volstrekt onverzoenbaar waren.’<sup>151</sup> Waarom onverzoenbaar? Omdat, volgens Dooyeweerd, het ideeënrealisme *onverbrekelijk* samenhangt met een ‘aristotelisch-scholastieke lijn in deze logosleer’, en die<sup>152</sup>

nam het intellect als “essentia Gods” aan, gelijk zij het beeld Gods alleen in het “intellect” van den mensch kon ontdekken, en voerde daardoor tot een *volkomen* denatureering van de schriftuurlijke leer der goddelijke Schepperssovereiniteit.

Met deze nadruk op het intellect verbindt Dooyeweerd dat volgens Thomas (al mist een verwijzing) God het goede moest gebieden ‘omdat het *goed*, d.i. in overeenstemming met de redelijke natuur van den mensch en Zijn eigen rede was’.<sup>153</sup> Thomas doet volgens Dooyeweerd geen recht aan Gods wil, waarop Thomas alleen ‘de “verplichtende kracht” der natuurlijke zedewet’ terugvoert. Maar het nominalisme van Occam acht Dooyeweerd nog erger dan het ideeënrealisme, juist omdat het<sup>154</sup>

in wezen een *voluntaristische constructie* [is], [–] waardoor hij de Christelijke beschouwing nog sterker denatureerde dan de speculatieve Logosleer dit gedaan had. Immers hij vatte Gods Schepperssovereiniteit in den zin van despotieke willekeur, niet inziende dat het begrip willekeur zelve eerste zin heeft onder den maatstaf der wet, die aan de willekeur haar mogelijkheden, haar speelruimte laat.

<sup>148</sup> Dooyeweerd 1939:214 resp. 213; vgl. 219.

<sup>149</sup> Dooyeweerd 1939:214 (met verwijzing naar IR:VRV 227; voor deze zin, zie 226).

<sup>150</sup> Dooyeweerd 1939:214 resp. 219 (vgl. de Kuyper-citaten van 217–218).

<sup>151</sup> Dooyeweerd 1939:214 resp. 215 (cursivering HD).

<sup>152</sup> Dooyeweerd 1939:214–215 (cursivering toegevoegd), met verwijzing naar Thomas ST I.q14.a4 en q3.a1.

<sup>153</sup> ► Vgl. echter Thomas ST II.IIae, q57.a2, slot: ‘For the Divine law commands certain things because they are good, and forbids others, because they are evil, while others are good because they are prescribed, and others evil because they are forbidden.’

<sup>154</sup> Dooyeweerd 1939:216 (cursivering HD). M.b.t. speculatie: zie hierna bij de kritiek van Vollenhoven (→ 6.2.2).

## Een uitweg biedt pas ‘de Calvinistische conceptie van de Scheppingssoevereiniteit Gods’: Calvin

snijdt de realistische speculatie, die meent door redelijke redeneering in de *essentia Dei*, quale est per se [Gods wezen, zoals deze wat Zichzelf betreft is] te kunnen doordringen bij de wortel af, [én] toornt [–] tegen de consequenties van het nominalistisch voluntarisme, dat Gods heiligheid aantast.

De kern van deze *absolute Scheppingssoevereiniteit* verwoordt Calvin met zijn bekend adagium: *Deus legibus solutus, sed non exlex*.<sup>155</sup> God is vrij van (aardse) wetten, van wat de menselijke rede goed acht, maar acht zichzelf niet aan geen wet gebonden – waardoor mensen Hem de willekeur van een despoot zouden kunnen toeschrijven. De menselijke rede heeft geen toegang tot ideeën die in het goddelijke wezen (het intellect) liggen.

In feite richt Dooyeweerts kritiek zich niet op de gradualiteit zelf, maar (a) op de neoplatoonse emanatie-gedachte die hij daarachter ziet, en (b) op de (daarmee verbonden) status van de rede als plaats van de ideeën en als ‘zuivere (niet met materie belaste) [–] vorm-actualiteit’.<sup>156</sup> Kuypers sferen daarentegen “lopen evenwijdig” vanuit “den mystieken wortel van ons aanzijn”, en hun onderlinge onherleidbaarheid wordt wijsgerig verantwoord door ‘de theorie der wetskringen in de W.d.W.’.<sup>157</sup> Wat (a) echter betreft, een emanatie vanuit God wijst Woltjer expliciet af.<sup>158</sup> Zijn uitgaan van *schepping* weerhoudt hem van vergoddelijking van (een deel van) de schepping en ook van minachting van materie. Wat (b) betreft, het intellect of de rede – het is niet terecht Woltjers visie op de menselijke logos te versmallen tot het intellect, het verbindende denken. Dat denken ziet hij weliswaar als de logos in *eigenlijke* zin, maar, zoals gezegd, uitgebreid identificeert hij vervolgens de menselijke logos met de menselijke ziel als geheel.<sup>159</sup> Woltjer parafraserend kan men zeggen dat de mens Gods beeld kan tonen door zijn hersenen te gebruiken. Deze instrumentele kijk op de rede verschilt van het *uitsluitend* (‘alleen’) kunnen ontdekken van dit beeld van God ‘in het “intellect” van den mensch’, zoals Dooyeweerd stelt in zijn weergave van Thomas.

In → 3.5.1 (d) zijn de criteria genoemd die Woltjer voor de bedoelde gradualiteit hanteert. De veelheid en strijdigheid van deze criteria bleken verwarrend. Spreken over *graden van realiteit* is bovendien juist dan ongelukkig als (zoals bij Woltjer) de *realiteit* van iets eenvoudig betekent: het *bestaan* ervan. Dezelfde paragraaf bevat echter ook een voorstel om te verwoorden wat Woltjer met deze ongelukkige wijze van spreken heeft willen aanduiden: er zijn gradaties van *Logosopenbaring* in de realiteit. De bedoelde gradaties corresponderen onder andere met de intuïties die veel mensen (tot nu toe) hebben over

<sup>155</sup> Dooyeweerd 1939:214 (cursivering HD).

<sup>156</sup> Dooyeweerd 1939:215

<sup>157</sup> Dooyeweerd 1939:218 resp. 217.

<sup>158</sup> EdP msK 229, tsL 125; WM:VRV (249–)250, 254.

<sup>159</sup> WL:VRV 23; hierna: 25.

onder andere de ‘rijken’ van levenloze materie, planten, dieren en mensen. Als christen duidt Woltjer de verschillen tussen deze rijken in termen van een steeds meeromvattend tonen van eigenschappen van de Schepper. Mogelijk verheldert het Woltjers visie door in de goddelijke eigenschappen – en vandaar in de werkelijkheid – een toename van complexiteit aan te nemen. Een rots toont wel de bestendigheid, maar niet het leven van de Schepper. Een mens toont zelfs de *Logos* van de Schepper. Deze *Logos* denkt Woltjer zich weliswaar immaterieel, maar niet als puur *intellect*. Hij ziet de *Logos* als persoonlijk en zonder negatieve houding tegenover de door hemzelf geschapen materie. Beide kenmerken vallen tegelijk op in de menswording van de *Logos* – en Woltjer wijst op het belang van deze menswording.<sup>160</sup>

Uit Woltjers criteria voor realiteit blijkt dat het kwade, *zonde*, het openbaringsgehalte van dingen aantast, ook van materiële dingen (in zijn termen dus: vermindering van het realiteitsgehalte ervan). Dat maakt zijn uitspraak begrijpelijk over ‘elke uitdrukking van het recht’ die reëler is naarmate deze ‘de idee van het recht’ benadert.<sup>161</sup> Ook Dooyeweerd erkent, bij alle verschil in realiteitsopvatting ten opzichte van Woltjer, een *hogere* standaard van rechtvaardigheid – hoger, omdat deze standaard niet bestaat uit een verzameling van vigerende rechtsuitspraken (rechtspositivisme) en omdat rechtsuitspraken juist aan deze standaard afgemeten kunnen worden (intuïtief, of ook meer expliciet).

Ook als Dooyeweerd terecht achter Woltjers werkelijkheidsvisie een ‘augustinisch-neo-platonischen inslag’ vermoedt, maakt hij daarmee niet duidelijk *wat* Woltjer nu precies wel en niet van deze achtergronden overneemt. Woltjer neemt bijvoorbeeld aan dat neoplatonici in de *stof* de *grondslag van het boze* zoeken, en wijst dat af.<sup>162</sup> Als men met Calvijn (en Thomas) de wereld als *theatrum gloriae Dei* ziet, kan men dat preciseren door gradaties of kwalitatieve verschillen te onderscheiden: wat in de wereld laat welk aspect van Gods glorie zien? Niet elke visie met dergelijke gradaties is bij voorbaat uit te sluiten omdat deze neoplatoons zou zijn of behept met ‘Griekse’ motieven (zoals dat van enerzijds puur, goddelijk denken als vorm en anderzijds materie of het niets).<sup>163</sup> Ook sluit de gedachte van een *hiërarchie* niet een onmiddellijke relatie uit van elk deel van het geschapene tot de Schepper. Binnen een hiërarchische visie kan het idee van verschil in *afstand* tot de Schepper ontstaan wanneer men bijvoorbeeld bemiddeling *via* hogere hiërarchische lagen als noodzakelijk aanneemt voor het contact met de Schepper vanuit lagere lagen.

Wanneer Woltjer een *hogere* realiteit aan de ideeën toekent, verwijst hij naar God en zijn Logosopenbaring in of door de dingen als niet minder reëel dan de dingen zelf.

<sup>160</sup> EdP msK (228,) 233, tsL (124,) 127

<sup>161</sup> IR:VRV 226

<sup>162</sup> EdP msK 454. ► Met A.H. Armstrong ontkent Meijering [1974]:12,77 dat het (neo-)platonisme het lichamelijke veracht.

<sup>163</sup> Vgl. Schreiner 1991 (→3.2.2, noot 39) resp. Jaeger 2012:47.

Integendeel – waarom zou iemand de Schepper niet hoger noemen dan de schepping, en binnen het geschapene de mens hoger dan dieren, planten of dingen? In het geval van de Schepper (en zijn ideeën) zou iemand deze taxatie kunnen baseren op zijn (en hun) status als *oorsprong* van andere realiteiten. In het geval van de mens kan men zich voor deze taxatie beroepen op zijn grotere *complexiteit* ten opzichte van andere schepselen.

#### Wetenschapswaardering

Dooyeweerd contrasteert Woltjers visie op wetenschap met die van Kuyper. Over Woltjer schrijft hij:<sup>164</sup>

Woltjer laat zich – uitgaande van zijn logosleer – in zijn *Ideëel en Reëel* verleiden tot een wetenschapsverheerlijking, die schier naar wetenschapsoverschatting zweemt.

Hier schrijft hij “dat de wetenschap [–] een schat is, kostelijker dan enig ander ding”. [Woltjer] voert die allesovertreffende waarde der wetenschap terug op het geschapen zijn van de mens naar Gods beeld: De goddelijke Logos heeft zich uitgedrukt in de menselijke logos: “De geest des menschen is uit God en kent in de geschapen dingen zijnen Schepper en verlustigt zich daarom in die kennis.”

Van Kuyper daarentegen citeert hij onder andere:<sup>165</sup>

“Er is een menselijke ontwikkeling en levensuiting, die zich *niet* op wetenschappelijk gebied beweegt, en toch veel hoger staat. Er is een aanbidding en zelfverloochening voor God, er is een liefde en zelfverloochening voor den naaste, [–] dat zeer verre boven alle schoon der wetenschap uitgaat.”

Of in de eeuwigheid wetenschap ‘nog iets zal geven’, nog iets op zal opleveren, vraagt Kuyper zich vervolgens af, maar die liefde zal blijven en zelfs pas in de eeuwigheid ‘in vollen gloed’ ontbranden. Dooyeweerd concludeert:

Dit verschil in wetenschapswaardering tusschen Kuyper en Woltjer [–] laat zich moeilijk tot een bloot verschil in *accent* terugbrengen.

Daar is Dooyeweerd ook niet op uit. Na enkele bladzijden stelt hij: omdat tussen Kuypers ‘schriftuurlijke conceptie van het hart eenerzijds en de scholastieke van Bavinck en Woltjer anderzijds een *afgrond* gaapt’, komt Woltjer tot deze ‘geheel andere wetenschapswaardering dan Kuyper, en tot een geheel andere werkelijkheidsbeschouwing’.<sup>166</sup> In Woltjers vermeende centraal stellen van de *logos* in plaats van het *hart*, zoekt Dooyeweerd ook hier de oorzaak van het kwaad van wetenschapsoverschatting.

Als men meer passages van Kuyper en Woltjer in rekening brengt, blijkt ook hier nuancering nodig. Ook Kuyper blaast soms de loftrumpet op de wetenschap. In zijn

<sup>164</sup> Dooyeweerd 1939:209–210 (cursivering HD), met verwijzing naar IR:VRV 219.

<sup>165</sup> Dooyeweerd 1939:209, met verwijzing naar Kuyper, *EncG* II:112–113.

<sup>166</sup> Dooyeweerd 1939:212 (cursivering HD).

(vierde) Stone-lezing over ‘Het Calvinisme en de wetenschap’, bijvoorbeeld, wijst hij op het geschenk dat de stad Leiden van Willem van Oranje ontvangt na haar ontzet op 3 oktober 1574. Hij belooft haar betoonde moed niet met een ‘handvol ridderorden’, maar met ‘een *school der wetenschappen*’.<sup>167</sup>

U kent de Lipsiussen, de Hemsterhuizen, de Boerhaaves; u weet hoe in Holland de telescoop, in Holland de microscoop, in Holland de thermometer is uitgevonden [–]. Het feit, dat het calvinisme in Nederland zin voor wetenschap kweekte wordt dan ook door niemand betwist. Maar het meest afdoend, het aangrijpendst bewijs ligt daarvoor toch in de stichting van Leidens academie.

Aan de ‘dorst naar wetenschap’ werd ‘destijd nergens overvloediger dan juist in calvinistische landen zo heerlijk voldoening [–] geschonken’, terwijl men ‘het primaat van de wil’ – van de mens – afwees ten gunste van een ‘helder bewustzijn’. De wetenschap komt tot haar resultaten dankzij het, volgens Kuyper, ‘hoogste beginsel’ van het calvinisme, dat van ‘de vrijmacht van Gods besluitende wil’ die ‘vastheid van ordening’ geeft aan ‘de hele kosmos’.<sup>168</sup>

Andersom is het evenmin moeilijk om passages te vinden waar juist Woltjer wetenschapsverheerlijking ontmaskert.<sup>169</sup>

Wetenschap en wetenschappelijk zijn in onzen tijd als het ware tooverwoorden geworden, waarmede men kan indringen in harten en hoofden, die voor geloof en religie gesloten zijn. [–] Van aannemen op gezag heeft men een afkeer, en intusschen is er niet, dat meer op gezag wordt aangenomen dan wat onder het etiket van wetenschap zich aanbiedt.

Woltjer bewondert de allengs verbeterde waarnemingsmethoden en de bereikte nauwkeurigheid in onderzoek: ‘Groote resultaten zijn bereikt’, en ook hij noemt ‘het mikroskoop’. Maar ‘een element van onzekerheid [is] nooit geheel te elimineren’. Bovendien relateert Woltjer, net als Kuyper, de wetenschap als bezigheid op weg naar het directe kennen van God en zijn glorie, het toekomstperspectief dat Woltjer voor ogen heeft.<sup>170</sup>

Alleen door het geloof zullen we de heerlijkheid Gods zien. Niet door onze wetenschap en niet door onze voortreffelijkheid boven anderen, want die voortreffelijkheid bestaat niet.

Op Kuypers vraag of wetenschap dan nog iets op zal leveren, gaat Woltjer hier niet in.

Er zijn wel verschillen tussen Kuyper en Woltjer: ‘Kuyper [–], a man of *rhetoric* and *mythos* more than a man of *logos* and *wetenschap*’.<sup>171</sup> Maar juist in wetenschapswaardering

<sup>167</sup> Kuyper 2002:120–121

<sup>168</sup> Kuyper 2002:125 resp. 122.

<sup>169</sup> ZW 10; voor de aansluitende alinea, zie resp. 12, 15, 18.

<sup>170</sup> WL:VRV 46; zie → 5.8 (spec. noot 312).

<sup>171</sup> Vgl. Bolt 1999:34, geciteerd door Bacote 2013:216.

zal het niet meevallen om zelfs maar een accentverschil tussen hen hard te maken, als dat er al zou zijn. Passages staan nu eenmaal doorgaans ten dienste van een bepaald thema of doel – zeker bij Kuyper. (Zo wil hij in zijn Stone-lezing over kunst wantrouwen onder christenen verminderen. Daarom benadrukt hij de *gemeene gratie* die op dit vlak ook bij niet-christenen doorwerkt. In de lezing over wetenschap wil hij juist het belang van een eigen christelijke wetenschap betogen; daarom benadrukt hij dan de *antithese* tussen christelijke en niet-christelijke wetenschap, en de rol van en de verschillen in vooronderstellingen.)<sup>172</sup> Inhoudelijk ligt overeenstemming tussen Woltjer en Kuyper hier meer voor de hand. Beiden beamen immers dat geloofsvertrouwen en het hoogste gebod, de liefde voor God en de naaste, uitgaan boven wetenschappelijke inspanning. Dat geloof en liefde intussen wetenschap niet uitsluiten laat Kuyper zien met de oprichting van de VU en blijkt uit het slot van wat Dooyeweerd hierboven van Woltjer citeert ('verlustigt zich'). Dat de liefde blijvend is, zal Woltjer, net als Kuyper, Paulus (1 *Korintiërs* 13) naspreken. Het is in mijn ogen een verarming dat Dooyeweerd de 'dorst naar wetenschap' *uit* liefde tot de Schepper niet voluit onderstreept; iets dat is te verklaren vanuit zijn aanhoudend strijden tegen wetenschapsoverschatting, maar moeilijk te billijken.

\*\*\*

Hierboven bleek herhaaldelijk dat Dooyeweerd binnen het denken van Kuyper en ook van Woltjer een tweedeling poneert tussen door hem positief gewaardeerde opvattingen (samenhangend met hun 'reformatorische grondconceptie') en negatief gewaardeerde opvattingen (zoals een logosleer). De Schotse theoloog Eglinton<sup>173</sup> heeft een in zekere zin vergelijkbare 'two Bavincks hypothesis' (een traditionele en een moderne Bavinck) ter discussie gesteld met behulp van een eigen voorstel om het denken van Bavinck wel als een coherent en consistent geheel te interpreteren. Een benadering van denkers waarbij men zo lang mogelijk zoekt naar een consistente samenhang in iemands denken, verdient de voorkeur boven benaderingen die (te) vroegtijdig concluderen tot (diepe) inconsistentie. Binnen een coherentie-benadering blijft intussen ruimte om op specifieke punten inconsistenties nader te analyseren.

Dooyeweerd veronderstelt verbanden tussen religieuze keuzes en mogelijke verabsoluteringen van delen of aspecten van de geschapen wereld. Dat hij zich sterk richt op verabsolutering van het (theoretische) denken is verklaarbaar, onder andere vanuit zijn contemporaine context van (logisch) positivisme.<sup>174</sup> Tegenover een overschatting van (theoretisch) denken kiest Dooyeweerd bij voorkeur voor een *framing* van een verschil in (theoretisch) inzicht als een religieus verschil (een verschil in *grondmotief*). Dat hangt

<sup>172</sup> Bacote 2013:214 o.b.v. Heslam 1998:222; vgl. → I.1, noot 35, 4.3.2, noot 185.

<sup>173</sup> 2012:29–33, 205, 209

<sup>174</sup> Vgl. Geertsema 1970:151 ('de exclusieve plaats') resp. Dooyeweerd WdW I:54, 529; II:15–16, 453; Bos 1991:127–128.

samen met zijn opvatting dat religieuze motieven onontkoombaar ook iemands (theoretisch) denken stempelen. Ook wanneer hij religieus verschil terecht signaleert, kan zo'n duiding het analyseren van overeenkomsten en verschillen overheersen. Kant, bijvoorbeeld, kan men – bij wijze van transcendent kritiek, transcendent in de zin van 'van buitenaf' – bevragen op de autonomie van de rede, maar ook – als immanente kritiek, op grond van Kants eigen denken – op de door hem geproblematiseerde verbinding tussen deze rede en de zintuiglijke ervaring. Over beide kwesties is zakelijk debat mogelijk. De eerste kan daarbij meer direct aanleiding geven tot een religieuze vraagstelling: in welke zin is Kants autonome rede onafhankelijk van een goddelijk Intellect dat als een architect de afstemming tussen mens en wereld bepaald heeft? Daarnaast, ook los van deze religieus geladen vraagstelling, kan kritiek ter zake zijn op bijvoorbeeld de manier waarop Kant zich de verhouding tussen zintuiglijke ervaring en rede voorstelt.

Illustratief voor Dooyeweerts focus op religieuze concepties of motieven is zijn hierboven geciteerde stelling dat tussen "Kuyper's reformatorische en schriftuurlijke conceptie van het hart enerzijds en de scholastieke van Bavinck en Woltjer anderzijds een *afgrond* gaapt."<sup>175</sup> Ook met betrekking tot denkers binnen zijn eigen neocalvinistische volksdeel hanteert Dooyeweerd deze religieus geladen taal. Vergelijk hiermee de inschatting van Vollenhoven, bij wijze van overgang naar diens kritiek op Woltjer (6.2.2):<sup>176</sup>

Veel groter dan het mentaliteitsverschil tussen Kuyper en Bavinck is dan ook het onderscheid in geest tussen deze beiden, die theologen bleven, ener- en Woltjer en Geesink anderzijds, gelijk Bavinck zelf ook wel gevoelde en uitsprak. Wie de jongere generatie alleen ziet vanuit de goeddeels denkbeeldige controversen tussen onze beide grote dogmatici [Kuyper en Bavinck], die ondanks alle verschil in persoon wijsgerig bij elkaar stonden, komt bij velen hunner nimmer tot juiste typering, belemmert zich het inzicht in hun streven, en doet tegelijk ook de twee anderen voortrekkers groot onrecht.

In Dooyeweerts discussie figureert Bavinck aan de kant van Woltjer,<sup>177</sup> Vollenhoven plaatst hem, ondanks onderling mentaliteitsverschil, aan Kuypers zijde, in onderscheid van Woltjer en Geesink. Dit taxatieverschil wijst op fijnmazige overeenkomsten en verschillen tussen de opvattingen van genoemde heren, wat uitnodigt tot nader vergelijkend onderzoek.

Concluderend: Woltjer is mogelijk minder consequent dan Dooyeweerd suggereert, soms niet bang om een bespreking open te eindigen,<sup>178</sup> en zeker subtieler dan Dooyeweerts weergave van zijn denken over mens en wetenschap doet vermoeden. Waar Woltjer alert is op *elementen* in de voor-christelijke Griekse en Hellenistische wijsgerige stro-

<sup>175</sup> Dooyeweerd 1939:(211–)212 (cursivering HD).

<sup>176</sup> Vollenhoven 1925:93

<sup>177</sup> Zie Dooyeweerd 1939:212 (zie *Logos en hart*, hierboven).

<sup>178</sup> Bijv. EdP msK 328–329 (m.b.t. 'waarheid').



mingen die hij met zijn christelijke overtuiging onverenigbaar acht, tracht Dooyeweerd religieus gevoede *kernconcepties* daarin op te sporen. Dat kan men terecht als verdieping aanmerken,<sup>179</sup> maar het kan tegelijk aanleiding geven tot een te eenzijdige of zelfs massief negatieve benadering van denkers. Deze eenzijdigheid of massiviteit is Dooyeweerd niet vreemd. Gevolg is dat hij in zijn weergave van opvattingen de betreffende voor-christelijke filosofen niet altijd recht doet,<sup>180</sup> en evenmin latere filosofen, onder wie zijn eigen geestverwanten (in religieuze zin), zoals Woltjer, en, zij het op grotere afstand, Locke.

### 6.2.2 Vollenhoven

Vaker dan Dooyeweerd laat Vollenhoven zich niet-polemisch of zelfs waarderend uit over zijn leermeester.<sup>181</sup> Dat blijkt uit het citaat waarmee de vorige subparagraaf eindigde, maar ook uit de volgende terugblik:<sup>182</sup>

Men vergete toch niet, dat we uit de kring van de Kuiperianen stammen en later, om nu slechts van de overledenen te spreken, jarenlang bij Bavinck, Woltjer en Geesink college liepen en ontzaglijk veel van hen hebben geleerd. Maar we merkten soms op, dat ook bij deze denkers weleens de ene gedachte met de andere streed, alsook, dat ze het onderling lang niet steeds eens waren. M.a.w., dat er problemen lagen, die om verdere analyse en zo mogelijk ook om oplossing vroegen. Men zie dan ook niet het vroegere te veel als een eenheid. En nog minder stelle men wat later kwam als “het nieuwe” daartegenover!

Vollenhoven betuigt nadrukkelijker dan Dooyeweerd de continuïteit met zijn leermeester(s), zoals ook in de paragraaf daarover zal blijken (→ 6.3.1). Nu gaat het echter om zakelijke kritiek die ook hij heeft op Woltjers opvattingen. Op de achtergrond speelt ook bij Vollenhoven een kritiek op nagenoeg heel de westerse filosofische traditie, ook waar deze met het christelijk denken vervlochten raakt. Over het denken van de vroege kerkvaders (een *synthese* van heidens en christelijk denken) blijft hij, bij alle respect, scherp afwijzend: ‘de bedoeling was goed, maar het resultaat beslist verkeerd’.<sup>183</sup>

#### *Hoofdgrens en kentheorie*

In *Logos en ratio* kritiseert Vollenhoven de ‘Logosspeculatie’ expliciet, al blijft hier in het midden of hij daarmee zijn leermeester Woltjer op het oog heeft:<sup>184</sup>

<sup>179</sup> Vgl. LaanW 250 (‘voortgeschreden’, ‘continuïteit en verschil’).

<sup>180</sup> Zie bijv. Bos 1991:13–15.

<sup>181</sup> Vgl. Vollenhoven 1970:3 (zie bij noot 188) en zie → 1.1, noot 50 (‘positive references’).

<sup>182</sup> Vollenhoven 1937:104

<sup>183</sup> Vollenhoven 2011:76 (uitgesproken in 1963).

<sup>184</sup> Vollenhoven 1926a:18; vgl. 2013:18 (§49).

De Logosspeculatie vergat vooreerst de hoofdgrens tusschen God en schepsel te trekken. Dat ze op het verschil tusschen oordeels- en kentheorie evenmin lette, sprak bij haar afhankelijkheid van de oudheid vanzelf.

Het laatstgenoemde (ontbreken van) verschil is bij Vollenhoven verbonden met het *subject-objectschema*.<sup>185</sup> Het komt daarom hierna terug wanneer ik Vollenhovens kritiek op dit *schema* apart aandacht geef. Wat het eerste betreft: wie zich oriënteert in de realiteit door deze in delen op te splitsen, aldus Vollenhoven, zal als *hoofdgrens*, als eerste grens, onderscheid moeten maken tussen God (ongeschapen) en het geschapene. Wat speculatie tot speculatie maakt, is precies dat ze ‘de hoofdgrens, die tusschen God en kosmos ligt, uitwischt’.<sup>186</sup>

Hier gaat het dus niet over het relativeren van grenzen tussen geschapen wetssferen (→ 6.2.1), maar een grens tussen de Schepper en het geschapene. Vollenhoven bedoelt daarmee een ontische, een reële grens – wel voor de Schepper overschrijdbaar, maar niet voor het geschapene. Hij noemt deze grens graag *de wet*, verbonden met Gods wil voor het geschapene. Tegelijk heeft deze grens consequenties voor zijn kentheorie: speculeren is volgens hem kennis (willen) opbouwen die deze grens uitwist, dat wil zeggen niet erkent. In deze veronachtzaming ligt volgens Vollenhoven ook een reden dat wijsbegeerte zo’n slechte pers kreeg in bepaalde christelijke kringen: ‘In haar speculatieve vormen vergat [de wijsbegeerte] immers steeds de Schepper en Zijn schepsel te onderscheiden en voerde zo telkens opnieuw naar het pantheïsme terug’.<sup>187</sup>

Het is Vollenhoven zelf echter die Woltjer vrijpleit van speculatie waarvan men hem zou kunnen verdenken en waardoor men komt tot het aanduiden van zijn logofilosofie als logosspeculatie:<sup>188</sup>

Woltjer, hoe druk ook bezet met de opleiding der klassici, die hij geheel had te verzorgen, en met het rectoraat van het Gereformeerd Gymnasium in de hoofdstad, vond bovendien nog tijd zich in wijsgerige vraagstukken te verdiepen. En dan *niet speculatief*: zijn aandacht werd inzonderheid geboeid door methodes en resultaten der natuurwetenschap.

Hier wijst Vollenhoven tegenover het etiket *speculatief* op Woltjers geboeidheid door de natuurwetenschap: een empirische gerichtheid van zijn denken.<sup>189</sup> Inderdaad is dit aangewezen zijn van het menselijke kennen op de empirie een element dat bij Woltjer een rol speelt<sup>190</sup> en een begrenzing suggereert aan het menselijk kennen. De empirie is

<sup>185</sup> Vollenhoven 1926a:9, (10–11); vgl. 2013:(6–)7 (§16), 8–9 (§20–23)).

<sup>186</sup> Vollenhoven 1926a:21; vgl. 2013:22 (§60).

<sup>187</sup> Vollenhoven 1927:91

<sup>188</sup> Vollenhoven 1970:3 (cursivering toegevoegd).

<sup>189</sup> WL:VRV 3 (‘natuurwetenschappen, die boven alle andere een empirisch karakter dragen’); vgl. WM:VRV 237–239.

<sup>190</sup> Bijv. WL:VRV 24 (‘de kennis zelf [–] moest verkregen worden’); zie 5.8, noot 309.

niet het enige wat voor kennis nodig is, maar wel een voorwaarde. Dat geldt ook bij de manieren waarop mensen God leren kennen. Een eindweegs kan dat ‘uit de natuur’, maar ‘de eeuwige Logos’ leert een mens niet zonder ‘geschreven Woord van God’ kennen – dus, verduidelijk ik, niet zonder openbaring *binnen* de empirie.<sup>191</sup> De menselijke logos is en blijft volgens Woltjer een *geschapen* realiteit, en bevat geen ingeschapen (goddelijke) *bewustzijnsinhouden*. Weliswaar concludeert hij uit *Johannes* 1 tot een verband tussen de menselijke en de goddelijke *logos*, en omschrijft hij de menselijke *logos* als datgene waarmee de mens *toont* ‘hoe de mensch naar het beeld Gods is geschapen’.<sup>192</sup> Niettemin plaatst en taxeert Vollenhoven Kuypers mensvisie, met een hoger eeuwig en een lager tijdelijk deel, in negatieve zin tegenover die van Woltjer en Geesink: laatstgenoemden omschrijven de mens *als geheel* als Gods beeld.<sup>193</sup>

Deze taxatie door Vollenhoven wordt bevestigd wanneer Geertsema opmerkt dat Kuiper (en ook Dooyeweerd) een grens trekt ‘tussen de eenheid in het boven-tijdelijke en de verscheidenheid in de tijd.’<sup>194</sup> Woltjer lijkt in het volgende citaat op een soortgelijke manier de eenheid van de dingen te herleiden tot God (en niet op de mens, die nu eenmaal in eerste instantie enkel een onontwarbare veelheid waarneemt<sup>195</sup>). Woltjer benoemt echter onmiddellijk dat ook aan Gods kant *veelheid* voorkomt:<sup>196</sup>

[Al] wat één is in de wereld der stoffelijke dingen en der geesten dankt die eenheid alleen aan dat ééné Goddelijke Wezen, uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn, Wiens diepte des rijkdoms beide der wijsheid en der kennis ze heeft gedacht in hunne eenheid en in het aanzijn geroepen en geformeerd. In dat Goddelijke Wezen zelf is tegelijk *de eenheid en de veelheid*: drie personen in één wezen, “de Vader, het Woord en de Heilige Geest, en deze drie zijn één.”

Daarmede is wel voor ons denken het mysterie der eenheid en veelheid niet opgelost, maar is het teruggebracht tot zijnen laatsten en diepsten grond; alle eenheid is gedacht en daarom in laatster instantie afkomstig van Hem, door Wiens wil alle dingen zijn en geschapen zijn, door het Woord dat bij Hem was van den beginne.

Ook Woltjer schrijft de eenheid van elk ding en van alle dingen toe aan wat de ene God *gedacht* heeft, die alle dingen (het vele) geschapen heeft door zijn *wil* – en *Woord*. Maar wat Kuiper en ook Dooyeweerd zullen toestemmen, Woltjer noemt hier in een adem een (in Dooyeweerds taalkleed) ‘boven-tijdelijke’ veelheid: de drieheid in of van het Goddelijke Wezen. Hij voegt toe dat hij daarmee geen (goddelijke) mysteries ontsluit of oplost, maar dat bij God zelf (ook) het mysterie van eenheid en veelheid zijn ‘laatsten

<sup>191</sup> EdP msK 229(–230), tsL 125

<sup>192</sup> WL:VRV 22

<sup>193</sup> Vollenhoven 1970:3 (‘platoniserende type der speculatieve semi-mystiek’). Zie het slot van *Logos en hart*, in → 6.2.1.

<sup>194</sup> Geertsema 1970:153; vgl. 151.

<sup>195</sup> WL:VRV 28n1 (‘niet onderscheiden’).

<sup>196</sup> *Eenheid* 45 (cursivering toegevoegd), met aanhalingen uit *Romeinen* 11:36 en 33, en een citaat uit 1 *Johannes* 5:7 (SV; niet alle onderliggende handschriften bevatten overigens de geciteerde passage).

en diepsten grond' vindt. Daarmee laat hij een mysterie staan en overschrijdt hij niet al speculerend 'de hoofdgrens'.

### *Subject-object schema*

Op het vlak van de kenleer citeert Vollenhoven van Woltjer:<sup>197</sup>

Het kennen onderstelt een *onderwerp* dat kent en een *voorwerp* dat gekend wordt.

Dat noemt hij een visie die

niet toelaat de ingewikkelde verhoudingen die "kennis" onderstelt, scherp te analyseren.

Vollenhoven neemt daarom afstand van het *subject-object schema*<sup>198</sup> dat Woltjer hier volgens hem hanteert. Woltjers benadering acht hij dus te eenvoudig. Er ontbreekt ten minste een belangrijke derde factor: *waarheid*. Een opvatting van subject S over object O geldt pas als kennis als deze ook *waar* is (afgedacht van aanvullende criteria, zoals een geëigend ontstaan van een opvatting: wie iets *toevallig* goed *raadt*, verwoordt geen kennis). Vollenhoven vervolgt dat

bij de aanvaarding van het subject-object schema heel *de waarheid* [blijkt] te zijn uitgevallen; haar terrein moet dan verdeeld over het subject en object en valt dan in het semi-idealisme aan het subject toe. Zo komt men tot de leer van de het subject immanente logos.

Omdat Vollenhoven de term *semi-idealisme* elders niet of nauwelijks gebruikt, is de betekenis niet zonder meer helder. Aan te nemen valt dat een semi-idealist een idealist is die weliswaar het geestelijke een (ontisch) primaat toekent, maar (anders dan een absoluut of consequent idealist zoals Berkeley) naast geestelijke ook materiële realiteiten erkent (zoals een lichaam).

Is Woltjer semi-idealist in deze zin? Omdat hij én het geestelijke als primair én materie als reëel erkent, kan Vollenhoven hem hierbij indelen. Daarmee is de menselijke logos, in onderscheid van het lichaam, bij Woltjer niet een geestelijk, en daarom mogelijk goddelijk deel van de mens, en evenmin *de* plaats vanwaar uit *waarheid* ingebracht wordt als (derde) factor in het kenproces, te onderscheiden van subject (kenner) en (te kennen) object. Immers: 'Niet in onze logos is de bron der waarheid, maar in [de] eeuwigen Logos [-]'.<sup>199</sup> Woltjers verwijzing naar de Logos vormt niet maar een vrome manier om uiteindelijk 'het terrein van de waarheid' – naar kantiaans voorbeeld – toch aan het subject toe

<sup>197</sup> Vollenhoven 1926d:191 (cursivering toegevoegd); voor het Woltjer-citaat zie IR:VRV 198.

<sup>198</sup> Vollenhoven 1926a:9 (zie ook 10–11); vgl. 2013:(6–)7 (§16; zie ook 8–9 (§20–23)). Vgl. Dooyeweerd 1939:220–221.

<sup>199</sup> WL:VRV 46

te laten vallen. Woltjer heeft het expliciet over ‘de waarheid, die uit God is,’ tegenover menselijke hoogmoed.<sup>200</sup> Omdat de Logos ook de dingen schiep, ook als *object* van kennen voor het menselijk subject, verbindt Woltjer kennis en waarheid met een *correlatie*, een vorm van overeenstemming tussen *beide*.<sup>201</sup>

de thesis van het menselijk bewustzijn en de anti-thesis van het objectieve zijn, vinden hunne synthesis in de Goddelijke wijsheid, die beide in correlatie heeft gedacht en geschapen, en in den mensch het licht van rede en verstand doet schijnen, waardoor hij het licht in de schepping ziet.

Het is het goed recht van Vollenhoven om een *verfijning* voor te stellen ten opzichte van de kentheorie van zijn voorgangers. Het is echter de vraag of de benadrukte derde factor *waarheid* de geciteerde uitspraak van Woltjer, laat staan ‘het’ subject-object schema problematiseert. Vollenhovens probleem blijkt ook niet het hanteren van een subject-object ‘schema’ zelf: op het vlak van het menselijk *waarnemen* acht hij dat wel toepasbaar.<sup>202</sup> Mogelijk stelt Vollenhoven een ander waarheidsbegrip voor dan Woltjer hanteert. Dat geeft hem echter niet het recht om aan Woltjer toe te schrijven dat diens ‘waarheid’ uitsluitend zou ontspringen aan de menselijke (*het subject immanente*) logos, ten koste van een betekenismoment dat ligt aan de kant van het te kennen object, of zelfs van de Schepper zelf.

Zoals hierboven al is geciteerd onderscheidt Vollenhoven oordeels- en kentheorie.<sup>203</sup>

De Logosspeculatie vergat [–] het verschil tusschen oordeels- en kentheorie [, wat] bij haar afhankelijkheid van de oudheid vanzelf [sprak].

Als voorbeeld van de te sterke ‘afhankelijkheid van de oudheid’ noemt Vollenhoven hier Origenes, die onvoldoende de kenleer zou hebben doordacht. Deze klacht past bij zijn bredere visie dat in het vroeg-christelijke denken bestaande filosofische opties veelal werden overgenomen en daarbij enkel van een bijbelse legitimatie voorzien.<sup>204</sup> De vanzelfsprekendheid van het niet onderscheiden tussen ‘oordeels- en kentheorie’ weersprekt hij echter zelf wanneer hij meent dat Plato in zijn *Theaetetus* wel onderscheidt tussen ‘het vellen van het oordeel’ (waarbij de dialoog of dialectiek een voorbereidende rol speelt) en ‘de kennis’ (waarbij waarheid van belang is, en volgens Vollenhoven ook de *bewijsleer* toepassing vindt).<sup>205</sup>

<sup>200</sup> IR:VRV 180 (–181)

<sup>201</sup> LeW 23; vgl. EdP msK 329 en → 5.3.

<sup>202</sup> Bijv. Vollenhoven 1926a:9–10 = 2013:7 (§17); vgl. Tol’s ‘General Introduction’ in Vollenhoven 2013:xiv (voor *schema*, *knowing* en *perceiving*).

<sup>203</sup> Vollenhoven 1926a:18; vgl. 2013:18 (§50, vgl. §49).

<sup>204</sup> Vollenhoven 2011:76, 77–78.

<sup>205</sup> Vollenhoven 1926a:12; vgl. 2013:11 (§25, 26).

Inderdaad houdt niet ieder *oordeel* ook *kennis* in: er zijn bijvoorbeeld onware oordelen. Maar waarom zou juist ‘de Logosspeculatie’ dit negeren? Omdat, verwoordt Vollenhoven in deze passage, deze niet onderscheidt tussen de *goddelijke* Logos (die mens werd), en ‘het logische’, de *menselijke* logische functie of wetssfeer: alleen deze laatste biedt mensen een *schema* om waarheid op het spoor te komen. Omdat Vollenhoven Woltjer niet speculatief acht (zie hiervoor), is hier de vraag terecht of Woltjer werkelijk onvoldoende onderscheid maakte tussen de goddelijke Logos en de functies die betrokken zijn bij ‘het kenvermogen’ van de mens.<sup>206</sup> De goddelijke Logos ziet hij als de uiteindelijke bron van waarheid of licht, waarvan de menselijke logos inclusief zijn kenvermogen afhankelijk is. (Dooyeweerd kritiseert het subject-objectschema dat hij bij Kuyper aantreft, waarbij het subject van wetenschap ‘het generale bewustzijn der menscheit’ is, en het object ‘de geheele kosmos.’ Volgens Dooyeweerd druist dit schema in tegen Kuyper’s religieuze *grond-conceptie* waarin ‘de intellectuele sfeer *volledig* binnen de grenzen van den tijdelijken kosmos is gevoegd’.<sup>207</sup>)

Intussen hanteert Woltjer zeker een analogie tussen goddelijke Logos en menselijke logos (individueel of als mensheid). Vergoddelijkt Woltjer door deze analogie het menselijk kennen dan toch, door dit kennen bijvoorbeeld als te onmiddellijk op te vatten? De goddelijke Logos heeft een onmiddellijke toegang tot de dingen, Hij *ziet* ‘onmiddellijk’ *hoe* de dingen zijn. Omdat Vollenhoven het subject-objectschema wel hanteerbaar acht voor het waarnemen, is de kentheoretische verfijning die hij aanbrengt mogelijk het volgende. De beeldspraak van ‘onmiddellijk’ *zien* is niet van toepassing op het kennen door de menselijke logos, ook niet als beschrijving van een ideaal van intuïtief kennen door de mens. Dit niet-onmiddellijke erkent ook Woltjer,<sup>208</sup> maar Vollenhoven doet, net als Dooyeweerd, uitgebreider dan Woltjer een voorstel hoe het niet onmiddellijke, maar analyserende kennen van mensen zich verhoudt tot de kenbaarheid, maar ongelijksortigheid van de dingen. Daarbij speelt een diversiteit aan functies of wetssferen (gezichtsvelden) een rol. Het kennen van een object betekent bij Vollenhoven een kennen ervan dat zich tot één gezichtsveld ervan beperkt, of dat hoogstens, metafysisch, komt tot een ‘systeem’ van begripsmomenten.<sup>209</sup>

Bij Woltjer spelen zowel wezenlijke kennis van iets vanuit een vakwetenschap, als, metafysisch, de vraag naar het wezen van iets.<sup>210</sup> De onderlinge verhouding blijft bij hem onduidelijk. Woltjer geeft er intussen geen blijk van dat hij het spreken over de menselijke logos als functie en als verwijzing naar de menselijke ziel als strijdig ervaart. Op grond van deze gegevens bij Woltjer beschouw ik Vollenhovens kentheoretische voorstel niet zozeer

<sup>206</sup> WL:VRV 23

<sup>207</sup> Dooyeweerd 1939:220–221; vgl. TuW 12 (‘de geheele menscheit in haar geestelijk wezen één’).

<sup>208</sup> WL:VRV 24

<sup>209</sup> Vollenhoven 1926a:10(–11); vgl. 2013:8 (§20–21); vgl. voor *systeem*: ‘individualiteitsstructuur’ bij Dooyeweerd.

<sup>210</sup> → 5.4

als strijdig met Woltjers denken, maar als een al dan niet geslaagde verdieping of verfijning daarvan.

### *Ideeën in Gods raad*

Vollenhoven onderscheidt de namen *Zoon* en *Logos* voor de tweede Persoon van de Drieëenheid als volgt. ‘Zoon’ verwoordt de relatie tot de eerste Persoon (de Vader), *Logos* de relatie ‘ten aanzien van den kosmos’. Iemand zoals Woltjer (zijn naam noemt Vollenhoven niet) kan stellen dat de Zoon als de Logos ‘bij schepping en herschepping naar den raad Gods te werk gaat’.<sup>211</sup> Daar heeft Vollenhoven geen moeite mee, maar hij voegt wel meteen een waarschuwing toe hoe men *ideeën* in Gods raad opvat:

Slechts zie men toe ook bij het spreken over dezen raadslag Gods niet toch weer de ideeënwereld binnen te halen.

Reeds de historische betekenis van “idee” maant hier tot voorzichtigheid: onder idee verstond men steeds kosmo-immanente vormen, hoe dan ook opgevat; het realisme zag deze vormen dan nader zoo, dat ze als onafhankelijk van het denken zouden bestaan, terwijl het nominalisme ze als begrippen duidde. Realistische theologen kwamen dan ook tot constructies als deze, dat God bij ‘t scheppen aan zulke vormen en de deductie daaruit gebonden was, de nominalisten tot de consequentie, dat deze “begrippen in God” een soort kernen van dingen zijn, die bij de schepping met materie verbonden werden. Eerstgenoemde conceptie vindt in protestantschen kring gelukkig geen verdediging en kan hier dus blijven rusten. Van meer betekenis was en is de tweede: zij leidt in de ontologie tot vragen als deze, of ‘t voor de-dingen-in-Gods-raad niet genade is, dat ze geschapen werden, en in de kentheorie tot de bekende constructie, dat de menselijke begripsvorming een vinden van statische “Godsgedachten” is.

Tegenover zulke concepties houde men zich nauw bij de Schrift – ten dezen de eenige kenbron –, die wanneer ze over de gedachten Gods spreekt, daarmee nimmer statische apriorische begripsmatige dingkernen aanduidt, maar steeds Zijn plan, dat Hij in de loop der eeuwen uitvoert en ondanks al wat zich daartegen verzet handhaaft en doorvoert.

Afgezien van de uitdrukking ‘vormen en de deductie daaruit’ is Vollenhoven hier duidelijk in wat hij afwijst. Allereerst een ideeënwereld à la Plato, een zelfstandige, ideale wereld die zich *buiten* Gods Raad zou bevinden. Daarnaast ook de meer algemene opvatting van ideeën als ‘begripsmatige dingkernen’, die men zich onder andere kan voorstellen als “Godsgedachten” *binnen* de ‘raadslag Gods’. Zijn eigen visie plaatst Vollenhoven dan, (a) theologisch tegenover een kijk op de schepping als *genade* (want, interpreteer ik, een idee verbonden met een verleend *zijn* (bestaan, realiteit), is een groter ‘goed’ dan een idee die dit *zijn* mist, en deze zijnsgave is contingent, want Gods keus); en (b) kentheoretisch tegenover een *statische* opvatting van ideeën waarop mensen dan uit zijn bij hun *begripsvorming*, in plaats van, zoals in ‘de Schrift’, als *gedachten Gods* die met zijn handelen in de geschiedenis verbonden zijn.

<sup>211</sup> Vollenhoven 1938n:41; vgl. Tol 2010:443 (‘criticism [–] aimed, not at Woltjer in any direct sense’).

Woltjer verbindt onmiskenbaar ‘gedachten Gods’ met het wezen of de wezenlijke eigenschappen van dingen.<sup>212</sup> Hij neemt weliswaar afstand van ideeën ‘in de zin van Plato’, en sluit zich in zijn opvatting van ideeën eerder bij Kant aan, maar dat verbindt hij binnen zijn eigen logofilosofie met een min of meer aristoteliaanse visie op *kernen van dingen* – hoe dingen normaliter zijn of zich wetmatig ontwikkelen is kenbaar *in rebus*; deze *vormen*, een term die Woltjer voor deze *ideeën* evenmin gebruikt als *kernen*, zijn echter niet slechts kosmo-immanent, maar oorspronkelijk ‘gedachten Gods’.<sup>213</sup> Tegelijk ziet Woltjer een groot verschil tussen enerzijds de logosleer van Philo en anderzijds de ‘bijbelse logosleer’ (of de ‘leer van Johannes’; hij denkt daarbij aan de *Logos* in de proloog van het Johannesevangelie):<sup>214</sup>

In de eerste plaats moet bij alle schijnbare overeenstemming voor ogen worden gehouden dat de bijbelse logosleer met de Griekse en die van Philo in diepste grond verschilt. De leer van Johannes is uit het O.T. en uit de leer van Jezus zelf ontwikkeld en staat met die van Philo in geen verband. Philo staat in de grond op heidens standpunt. God heeft volgens hem de wereld uit *hulè* [= stof] geschapen. Dat is, als alle heidendom, dualisme. Philo heeft door dat dualisme een middelterm of een middelwezen nodig. Want God kan volgens hem niet onmiddellijk inwerken op de wereld. Bij hem kan ten gevolge van dit dualisme van een eigenlijke menswording Gods geen sprake zijn. Ook de leer van het apocriefe boek der Wijsheid staat onder invloed der wijsbegeerte van Plato en de Stoa.

De evangelist Johannes daarentegen sluit onmiddellijk aan bij *Genesis* 1.

Past Woltjers logofilosofie nu binnen het citaat van Vollenhoven? Anders dan ‘realistische theologen’ meent Woltjer niet dat God aan bepaalde *vormen* ‘gebonden’ was bij het scheppen. Deze vormen of ideeën bestaan volgens hem weliswaar onafhankelijk ten opzichte van het menselijke denken, maar niet onafhankelijk van Gods eigen denken en willen – alsof Hij, desnoods tegen zijn zin, van reeds bestaande vormen nu eenmaal geschapen realiteit moet maken. Maar anders dan nominalisten kent Woltjer “begrippen in God” een eigen *bestaan* toe. Hij is dus een realist die de *vormen* van dingen tegelijk opvat als een specifiek soort begrippen, als ideeën.

Dat raakt ook de specifieke punten waar Vollenhoven zich tegen keert. (a) Nergens noemt Woltjer de schepping *genade*, en waarom ook? Door behalve Gods raad of Logos ook Gods wil met de schepping te verbinden, verwoordt Woltjer dat aan God de *keus* is welke in de Logos *bestaande* gedachten Hij wel of niet uitdrukt in een *geschapen* bestaan. Deze contingente bestaansgave impliceert geen genade, een term die tegenover iets kwaads staat. Dat kwade is in de context bij Vollenhoven een niet-zijn. Dat is niet Woltjers visie. (b) De tegenstelling tussen ‘statische begripsmatige dingkernen’ en Gods ‘plan, dat Hij in de loop der eeuwen [...] doorvoert’ had Woltjer vals genoemd. Gods plan

<sup>212</sup> Zie o.a. BNL:VRV 152.

<sup>213</sup> WWb 242 (vgl. IR:VRV 187–188) resp. msPed 77; → 3.5.1.

<sup>214</sup> EdP msK 228, tsL 124; O.T. = Oude testament, de Hebreeuwse Bijbel ten tijde van (Jezus en) Johannes.



omvat immers in Woltjers visie *ook* de schepping van de dingen en hun ontwikkeling. ‘De wil, de raad, de gedachten van den persoonlijken, levenden God, die hemel en aarde geschapen heeft, leiden den loop der Geschiedenis.’<sup>215</sup> Zelfs als men een *gedachte* ‘statisch’ wil noemen, kan de uitvoering ervan jaren of eeuwen omvatten; historische ontwikkeling en dynamiek zijn bij Woltjer niet uitgesloten wanneer hij zich voorstelt hoe God als Schepper en Onderhouder zijn gedachten van ‘de dingen’ realiseert.<sup>216</sup>

In een latere terugblik op zijn leermeesters bespreekt Vollenhoven opnieuw het verband tussen de *Logos* als Gods raad en ideeën als *archetypen*. Hoewel hij op Kuyper nader ingaat, betreft zijn kritiek ook Woltjer. Hij noemt als voorbeeld de tabernakel die de Israelieten moesten bouwen – volgens ‘minutieuze *voorschriften*’, zoals verhaald in *Exodus* (Vollenhoven laat het hemelse origineel uit *Exodus* ongenoemd).<sup>217</sup> Volgens Vollenhoven verwijst de opgebouwde tabernakel niet terug of omhoog naar zijn idee of *archetype* dat dan *het waarlijk zijnde* zou zijn, maar vooruit naar de vervulling in de ‘Priester-Koning’:

de ware werkelijkheid lag hier dus niet ‘in den geest Gods’ maar midden in den tijd, nader: in de destijds nog toekomstige bedeling.

Precies dit voorbeeld van de tabernakel gebruikt Woltjer inderdaad. Hij signaleert dat<sup>218</sup>

de Schrift er vier maal op terugkomt, dat Mozes den tabernakel maakte naar het voorbeeld, den *typus*, die hem op den berg getoond was.

Gegeven Vollenhovens waarschuwingen vallen nu ten minste twee punten op bij Woltjer:

- (i) Woltjer geeft zijn tabernakel-voorbeeld onmiddellijk na een verwijzing naar ‘de daden der vorsten en volkeren’ (binnen de dynamiek van de geschiedenis dus): ook die *daden* heeft *God* ‘geformeerd’, aldus Woltjer. Voor zowel dingen zoals de tabernakel als gebeurtenissen en menselijke daden geldt volgens hem dat ze ‘in God reeds bestonden’, als zijn ideeën of gedachten; als *Zijn plan* (in Vollenhovens woorden hierboven).
- (ii) Het verband tussen de tabernakel en de hemelse *typus* ervan verhindert Woltjer niet om even verder over de *toekomst* te citeren: “Zie, de tabernakel Gods

<sup>215</sup> UCT 76

<sup>216</sup> Zie → 3.3 en (i) hierna.

<sup>217</sup> Vollenhoven 1952:7 (= Tol, Bril 1992:86 (cursivering toegevoegd)). ▶ Vgl. Schilder HC II 315–318 (met verwijzing naar *Hebreeën* 8:2, 5 en 9:23; vgl. ook II 320–321 en III 216; 1949 resp. 1950).

<sup>218</sup> IR:VRV 234 (cursivering toegevoegd), met verwijzing naar *Exodus* 25:40 en 9; 26:30; *Handelingen* 7:44; *Hebreeën* 8:5.

is bij de mensen, en Hij zal bij hen wonen [-]”.<sup>219</sup> Om die werkelijkheid gaat het. Dat Woltjer het hemelse voorbeeld als (arche-) *typus* beschouwt, betekent niet dat ten opzichte daarvan de tabernakel slechts zintuiglijke schijn is. Aardse zaken en geschiedenissen doen ertoe. Wel acht hij de aardse tabernakel en de inventaris ervan aan kwaad onderworpen (Woltjer zal bijv. de episode kennen uit 1 *Samuël* dat Filistijnen de *ark* als krijgsbuit binnenhalen). Ondanks dat kan hij deze tabernakel zelf weer als voorbeeld opvatten van een toekomstig ‘waarlijk’ *wonen* van God bij mensen.

Vollenhovens vrees voor vermenging van bijbelse en filosofische termen vraagt erom gewenste en ongewenste vermenging te onderscheiden. Aan termen in al dan niet bijbelse teksten moet men inderdaad geen anachronistische, filosofische of anderszins contextvreemde interpretatie geven (alsof *gedachten* in bijv. *Jesaja* Platoonse ideeën zijn). Andersom kan ook het gebruik van bijbelse termen in filosofische teksten (zoals *wet* in wetsidee) verwarrend werken wanneer de oorspronkelijke bedoeling niet goed past in de nieuwe context. Toch is overlap in termen en betekenissen niet alleen onontkoombaar in elk verstaansproces, maar ook wenselijk wanneer een christen-denker in een professionele filosofische context hetzij bijbelpassages zelf verstaanbaar wil maken, hetzij daaraan ontleende inhouden wil inbrengen in filosofische visievorming en -verantwoording.<sup>220</sup>

De uitleg van de uitdrukking ‘naar hun aard’ in *Genesis* 1 bijvoorbeeld, is eeuwenlang beïnvloed door de idee van soorten zoals Linnaeus ze zag, inmiddels ook door de kennis van DNA, en door filosofisch denken (of twijfel) over het *wezen* van iets.<sup>221</sup> En andersom: wie, zoals Woltjer, ervan uitgaat dat God *gedachten* heeft (bijv. n.a.v. bijbelse passages over Gods *wijsheid* als Schepper), kan die voorstelling vervolgens verbinden met opvattingen over door Hem bedachte dingen, inclusief opvattingen van filosofen over hoe dingen zijn of zich (wetmatig) ontwikkelen. In een filosofische verantwoording van een dergelijke visie zal men, zoals Woltjer doet, er rekening mee kunnen houden dat bijvoorbeeld goddelijke gedachten verschillen van menselijke, creatuurlijke gedachten. Maar er is geen principiële reden om begrippen die men in bijbelse geschriften meent aan te treffen, in filosofische of andere contexten te vermijden – al blijft zorgvuldigheid vereist.

Vollenhoven acht Kuyper en Woltjer wat hun logos-denken betreft te onzorgvuldig. Mijn eigen taxatie is dat wie Vollenhovens bedenkingen (en bovenstaande aanvullende overwegingen) ter harte neemt, ruimte houdt voor een, ook in een filosofische context, zinvol spreken over *Godsgedachten*; en dat Woltjers spreken binnen deze zinvolle ruimte

<sup>219</sup> IR:VRV 235 (*Openbaring* 21:3, maar JW laat verwijzing achterwege). Vgl. Van der Kamp 2010:201 (‘afhankelijkheid [-] van het platonische denken [-] geen noodzaak’, m.b.t. auteur van *Hebreeën* zelf).

<sup>220</sup> Vgl. Glas 2010:24n22 en 1996:124 (m.b.t. een wijsgerige antropologie die ‘het veelkleurige bijbelse spreken’ recht doet).

<sup>221</sup> Zie de excurs *Aard of soort* in → 3.2.2.

valt, al had een nadere verantwoording over het (filosofische) gebruik van termen als *gedachten* en *ideeën* zijn logosfilosofie versterkt.

#### *Woltjer I en Woltjer II*

Vollenhoven hanteerde een (wellicht te) verfijnd systeem om denkers uit heel de wijsgerige geschiedenis te karakteriseren. Vereenvoudigd weergegeven: Vollenhoven wil enerzijds de specifieke tijdsperioden waarin denkers leefden in rekening brengen, zodat een synchroon overzicht ontstaat van visies van (ruwweg) tijdgenoten, die niet zozeer hun jaartallen delen als wel een bepaalde voor hun tijd typerende mentaliteit (o.a. een dominante wetenschapsopvatting). Anderzijds onderscheidde hij typen van denken die in de vroegste, soms al in de presocratische wijsgerige perioden ontstaan zijn, en volgens Vollenhoven in de loop van de tijd steeds weer opduiken, op grond waarvan hij, soms onverwachts, deze typen als diachrone lijnen construeert (deze typen zijn dus niet alleen ‘expliciete’ denktradities, zoals thomisme dat als neothomisme herleeft).<sup>222</sup> In zijn *Schematische Kaarten* geeft Vollenhoven in tabelvorm een overzicht van talloze denkers, geordend volgens hun denktipe en tijdstroming: hun posities leidt Vollenhoven af uit onderzoek van hun denken.<sup>223</sup> Woltjer komt driemaal op de kaarten voor: tweemaal een *Woltjer I* (als aanhanger van twee onderscheiden vormen van een ziel-lichaam dualisme (of vorm-materie schema) en eenmaal een *Woltjer II* (als aanhanger van een vorm van monisme); alle met een vraagteken.<sup>224</sup>

Vollenhoven probeert een verschuiving in Woltjers opvattingen aan te geven, maar heeft geen zekerheid over de preciese oude en nieuwe positie. Wel omschrijft hij dezelfde verschuiving elders ook:<sup>225</sup>

J. Woltjer, die het pagane karakter van het dualisme, in het vorm-materie schema verborgen, ging doorzien, neigde de laatste decennia van zijn leven naar de lijn, die in de moderne wijsbegeerte bij Berkeley begint en destijds bij Mach eindigde.

Iets uitgebreider verwoordt Vollenhoven de positie van de gerijpte Woltjer als volgt:<sup>226</sup>

[Anders dan de] speculatieve semi-mystiek [waarbij Kuyper] aansloot, ging de belangstelling van Woltjer en Geesink naar het energetische type der wisselwerkingstheorie uit, bij de patres door

<sup>222</sup> Vollenhovens terminologie: *tijdstromingen* en *typen*. Vgl. Tol, Bril 1992:238–299, spec. 265, 292–293 resp. 255–257.

<sup>223</sup> Uitgegeven als Vollenhoven 2000 (red. Bril, Boonstra).

<sup>224</sup> Woltjer I bij twee vormen van dualistisch monarchianisme (al dan niet platoniserend): SK, krt #49 (p.255; tijdstroming LVIII, maar onderscheiden van ‘Kuyper [?]’) en krt #50 (p.256; tijdstroming LVII; met ‘Kuyper [I]?’); Woltjer II bij een monistische ‘wisselwerkingstheorie’: krt #46c (p.251; tijdstroming LVIII; met ‘Kuyper II?’).

<sup>225</sup> Vollenhoven 1952:7 = 1992:85.

<sup>226</sup> Vollenhoven 1970:3

Gregorius van Nazianze aangehangen en in de 19e eeuw door Lotze en later door Spencer, Mach, James, Husserl en Whitehead in moderne geest uitgewerkt.

Hier karakteriseert Vollenhoven Woltjers denken als een *type* ‘wisselwerkingstheorie’ waarvan hij ‘de lijn’ ziet lopen vanaf Gregorius van Nazianze, via Berkeley en Mach, tot Whitehead. Dit type acht hij een verbetering ten opzichte van Woltjers aanvankelijke vorm-materie dualisme en de ‘speculatieve semi-mystiek’ van (niet Woltjer zelf, maar) Kuyper. Volgens Vollenhoven onderscheiden aanhangers van ‘semi-mystiek’ naast het lichaam een lagere en hogere ziel. Niet de hele ziel (mystiek), maar alleen het hogere ervan of erin is God-verwant (vandaar: semi-).<sup>227</sup>

Wat bedoelt Vollenhoven, globaal, met een *energetische wisselwerkingstheorie*?<sup>228</sup> Van belang is hier dat Vollenhoven vormen van dualisme onderscheidt van een ontologie die van één oorsprong uitgaat, en die hij daarom *monistisch* noemt. Toch kunnen monistische visies verschillende (hogere of lagere) ‘elementen’ onderscheiden, zoals geest of materie, met dan dus de vraag: beïnvloeden deze elkaar? Nee, zegt dan het *parallelisme*. Ja, zegt wat Vollenhoven de *prioriteitsleer* noemt, maar er is alleen invloed van een hoger element op een lager, niet andersom. Als derde optie kent Vollenhoven soorten *wisselwerkingstheorie* – de visie ‘volgens welke twee uiterste elementen van hetzelfde principium’ (denk hier aan materie en geest, beide geschapen door God) ‘uiterlijk als zelfstandig optreden maar continu elkaar diepgaand beïnvloeden’. Hier plaatst Vollenhoven ‘Woltjer II’, en noemt diens versie dan *energetisch*, omdat Woltjer deze wisselwerking mogelijk acht op grond van vergelijkbare werkzame krachten in de onderscheiden stoffelijke en geestelijke substanties (vandaar: krachtsubstanties;<sup>229</sup> Vollenhoven gebruikt deze term *energetisch* ook om het denken van Ostwald te typeren, dat volgens hem met dat van Mach verwant is.<sup>230</sup>) Wanneer het klopt dat Vollenhoven dit type wisselwerkingstheorie later ‘pneumatistisch’ noemt (zoals Bril zegt), dan verwijst Vollenhoven daarmee, antropologisch, naar een innerlijk *pneuma* (geest, hart), dat optreedt als een centrum waarin onder andere de diverse lichamelijke en geestelijke functies hun integratie vinden.<sup>231</sup> Een dergelijke mensvisie valt te combineren met de aanname, ontologisch, van vergelijkbare krachten (en krachtsubstanties).

Vollenhovens signalement van de verschuiving van Woltjer I naar Woltjer II kan men opvatten als een kritiek op ‘Woltjer I’ en als waardering voor wat de ‘Woltjer II’ is gaan *doorzien*. Deze waardering neemt niet weg dat Vollenhoven ook met het oog op de gerepte Woltjer de hierboven genoemde punten van kritiek heeft geuit.

<sup>227</sup> Vollenhoven 1970:3 resp. 2005:377, lemma ‘Semi-mystiek’ (377–381).

<sup>228</sup> Zie Vollenhoven 2005:440–441, lemma ‘Wisselwerkingstheorie’ (met ‘energetisch’ als oude aanduiding voor ‘pneumatistisch’, aldus redacteur Bril); vgl. SK 7–10, 414 en 2011:273.

<sup>229</sup> → 3.5.1 e (zie EdP msK 464–465 en SK 172n5).

<sup>230</sup> Zie Vollenhoven 2005:339 resp. 307, lemma ‘Prioriteitsleer’ resp. ‘Ostwald, Wilhelm’.

<sup>231</sup> Vollenhoven SK 9–10; vgl. 2005:440–441, lemma ‘Wisselwerkingstheorie’.

\*\*\*

In alle voorgaande kritiekpunten van Vollenhoven op Woltjers denken (speculatie, een subject-object schema, de rol van ideeën en een aanvankelijk dualisme) speelt Woltjers ‘afhankelijkheid van de oudheid’ een grote rol. Bij Vollenhoven werkt echter, net als bij Dooyeweerd, zij het door meer langdurig onderzoek mogelijk in iets mindere mate, een sterke focus op de religieuze herkomst van concepties belemmerend op een ontvankelijke of evenwichtige exploratie van andermans denken. Te sterk is Vollenhovens claim:<sup>232</sup>

[H]et menschenleven [–] is in den wortel van z’n bestaan, *en daardoor geheel*, bepaald door de verhouding in welke het tot God staat.

Dat suggereert een te eenduidig, te strak verband tussen de – is ‘de’ al niet te sterk? – religieuze grondhouding van iemand (‘wortel’), en de inrichting van zijn of haar leven als geheel. Terecht vragen Vollenhoven en Dooyeweerd aandacht voor het gewicht van religieuze motieven,<sup>233</sup> maar hun ijver om dit aan te tonen of te illustreren is overheersend. Allerlei opvattingen worden nu eenmaal gelijktijdig door allerlei motieven bepaald. Een meer genuanceerde en minder polemische kijk op het denken, ook van christelijke denkers zoals Kuiper en Woltjer (en Vollenhoven en Dooyeweerd zelf), rekent ermee dat ook bij christelijke denkers allerlei opvattingen zich vermengen; opvattingen die ook door diverse religieuze, en niet uitsluitend christelijke, motieven mede-bepaald zijn. Het is de vraag of er bij veel denkers een grondmotief valt aan te wijzen dat voor hun opvattingen allesbepalend is, of althans in grote lijnen bepalend. Aanhoudende kritische doordenking, verfijning en verdieping van vroegere door christen-denkers gepresenteerde opvattingen doen hun meer recht dan wanneer bijdragen van deze denkers, onder wie Woltjer, vanwege een oordeel over hun ‘synthese-philosophie’ onbenut blijven.

## 6.3 Blijvende waarde van Woltjers logofilosofie

### 6.3.1 Continuïteit: doorwerking bij Woltjers erfgenamen

In de vorige paragraaf kwam vooral kritiek op het denken van Woltjer naar voren. Dooyeweerd zelf noemt echter de mogelijkheid om ook ‘een andere zijde van Woltjer’s wijsgerige denkbeelden te laten zien, die wel degelijk in de wijsbegeerte der wetsidee haar invloed gelden laat’. Daaruit valt af te leiden dat hij continuïteit heeft gezien tussen het denken van Woltjer en dat van de Wijsbegeerte der Wetsidee.<sup>234</sup> Een aantal punten waarin

<sup>232</sup> 1950:17 (cursivering toegevoegd).

<sup>233</sup> Vgl. Siedentop 2014:10–13 (familie-religie als oorsprong van allerlei opvattingen en gewoonten).

<sup>234</sup> Dooyeweerd 1939:193–194; zie het begincitaat van 6.2.1.

deze continuïteit blijkt zal nu de revue passeren. Het *aantonen* van Woltjers intellectuele invloed op Vollenhoven en Dooyeweerd is overbodig. Zelfs zonder aanwijsbare blijken van inhoudelijke doorwerking neemt Woltjer, meer dan de andere VU-hoogleraren, historisch, feitelijk, zijn positie in tussen de theoloog en VU-oprichter Kuiper, en de filosofisch geöriënteerde VU-alumni Vollenhoven en – later – Dooyeweerd. De heren groeiden op in zijn intellectuele invloedssfeer: van ‘hun’ Gereformeerd Gymnasium was hij rector; tijdens hun studietijd aan de VU was hij de hoogleraar van (bijna) het eerste uur (naast Fabius; Rutgers was in 1910 geëmeriteerd); voor Vollenhoven was hij de eerste mentor bij zijn promotie-onderzoek. En van inhoudelijke invloed van zijn kant zijn beiden zich bewust, alleen al door expliciet op Woltjer te reageren, in kritische én dus ook positieve zin. In die zin *is* er continuïteit met Woltjer. De vraag hier is specifieker: is bij hen aan te wijzen waarin het denken van Woltjer, speciaal zijn logosdenken, doorwerkt? Dooyeweerd heeft aandacht gevraagd voor de doorwerking van enkele grote thema's in het denken van de neocalvinistische ‘pioniersgeneratie’ van Kuiper, Woltjer en Bavinck. Deze thema's, hoewel sterk vanuit Kuipers bezieling gevormd, werden breder gedragen. Daarom ligt hier een goed vertrekpunt. Aansluitend wordt ingezoomd op de doorwerking van het logosdenken van Woltjer.

Dooyeweerd verwoordt in zijn artikel ‘Wat de Wijsbegeerte der Wetsidee aan Dr. Kuiper te danken heeft’ (1937) continuïteit in vier thema's. *Via* Kuiper komt de continuïteit met Woltjer aansluitend aan de orde. Als eerste punt van continuïteit noemt hij de door Kuiper geponeerde antithese tussen geloof en ongeloof, ook binnen de wetenschap. Dit betreft Dooyeweerd op zijn eigen streven naar de ‘opbouw eener eigen christelijke filosofie’. Naast Dooyeweerds waardering voor Kuipers *grondgedachte* van de antithese, vormt dat doel, de opbouw van een christelijke filosofie, een onderscheiden punt van continuïteit met Woltjer (zie → 6.1). De drie andere thema's waarop Dooyeweerd aangeeft in zijn ‘wijsbegeerte der wetsidee’ voort te bouwen, zijn: Kuipers nadruk op het hart als *wortel* van het menselijk bestaan; op de soevereine kringen; en op de kentheoretische rol van geloof.<sup>235</sup>

Al gaat het hier om continuïteit van Dooyeweerds denken ten opzichte van dat van Kuiper, ook bij Woltjer spelen, naast genoemd doel, deze vier punten een belangrijke rol.<sup>236</sup> Voor een belangrijk deel bestaat de continuïteit tussen Woltjer en zijn erfgenamen uit elementen in zijn denken die *niet* uniek zijn, die t.o.v. zijn geestverwante tijdgenoten *niet* alleen bij Woltjer voorkomen. Oppert men dat binnen de genoemde vier punten de gedachte van kringen in Woltjers denken niet zo'n prominente rol speelt als bij Kuy-

<sup>235</sup> Vgl. Veenhof 1937, 1939. ► Binnen het thema ‘soevereine kringen’ vallen de vier voorbeelden van door Dooyeweerd geleende en bewerkte ideeën van Kuiper die Henderson (1994:126–135) selecteert: grens, diversiteit, ordinantie en sfeer.

<sup>236</sup> Zie voor de *antithese* bijvoorbeeld IR:VRV 180 (‘heidenwereld’); voor het *hart* (tegenover het verstand): EdP msK 138, tsL 75; voor functies: → 4.3.1; *pistis*: → 5.5.

per, dan klopt dat: op een 'sociale filosofie' heeft Woltjer zich ook niet gericht. Binnen Kuypers kringvisie is het de veel- en eigensoortigheid (niet enkel van domeinen in de samenleving, maar) van 'levensuitingen' van een enkel mens,<sup>237</sup> die bij Woltjer terug te vinden is in zijn benoemen van een veelheid van menselijke *functies* van het lichaam of van de ziel, in onderscheid tot de eenheid van het *ik*, het gemoed of het hart.

Zijn er ook elementen die specifiek zijn voor het denken van Woltjer (vooral t.o.v. zijn collegae Kuypers en Bavinck) en die bij Vollenhoven en Dooyeweerd terugkeren? Hoe werken eventuele 'Woltjer-specifieke' elementen door bij zijn directe intellectuele erfgenamen? Bij Vollenhoven is de invloed van Woltjer het duidelijkst.<sup>238</sup>

Nemen we ter beperking de *Logos* of menselijke *logos* als focus, dan is in Vollenhovens *Logos en ratio* alleen al de titelkeuze veelzeggend: de *logos* is tot dan toe een prominent thema gebleven. In deze rede, een historisch overzicht van de kentheorie, blijkt dat Vollenhoven zelf de *logos* is gaan zien als de basale *sfeer*, waarop alle andere sferen *steunen* of *rusten*. Hij zegt immers dat<sup>239</sup>

de getallenwereld de eerste ons bekende sfeer is die in kosmische orde op den *logos* volgt, zoodat de andere sferen behalve de *logos* daarop steunen.

De *kosmische orde* zoals Vollenhoven zich die voorstelt, bestaat uit parallelle sferen. Een sfeer noemt Vollenhoven ook wel *gezichtsveld*. Elke vakwetenschap heeft een eigen specifiek gezichtsveld en doet slechts kennis op van iets in de kosmos wanneer dat iets zich voordoet binnen dat gezichtsveld. De fysica heeft een fysisch gezichtsveld, de psychologie een psychisch. De logische sfeer is de sfeer van het onderscheiden, de sfeer waar de principes van de (formele) logica gelden. Dat Vollenhoven deze sfeer hier *de logos* noemt en in 1926 ziet als meest fundamentele sfeer, toont continuïteit met de prominente positie van de term *logos* bij Woltjer. Vollenhoven verwijst met de term wel naar iets (een gezichtsveld) dat meer beperkt is, meer specifiek dan Woltjer die ermee naar de *gehele* menselijke ziel of geest kan verwijzen.

Een volgend punt waar Woltjers *logos*-denken doorwerkt is onverwachts vanwege de kritiek die Vollenhoven hierop uit (→ 6.2.2): de ideeën die hun oorsprong hebben binnen de goddelijke *Logos*. De wil van de goddelijke *Logos* draagt alle dingen, en<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Zie Veenhof 1939:51–54; vgl. 1937:39 (spec. n62a-n68).

<sup>238</sup> Tol 2010:442–443; vgl. Friesen 2011:41–43 resp. 45–48 (een lijst van 17 opvattingen van Vollenhoven resp. 12 van Dooyeweerd die Friesen herleidt tot Woltjer; <http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/History5.html>). ► Friesen benadert Vollenhoven en Dooyeweerd vanuit zijn interesse in de doorwerking van ideeën van Baader; dat kleurt zijn weergave.

<sup>239</sup> Vollenhoven 1926a:36, vgl. 52 ('rusten op den *logos*'). Vgl. Dooyeweerd WdW I:65.

<sup>240</sup> BNL:VRV 152

zijn gedachten bepalen hun wezen. [–] Meer reëel dan de zinlijke wereld is de wereld der ideeën, der onzienlijke dingen, die de zienlijke beheerschen.

Tol concludeert dat bij Woltjer ideeën van dingen functioneren als ‘thing-laws’ (dingwetten).<sup>241</sup> Hij citeert dit als een van de voorbeelden waaruit Woltjers ‘close proximity’ blijkt met de vroege Vollenhoven (en Dooyeweerd). Inderdaad ligt hier een sterke overeenstemming: hoe dingen zijn en zich ontwikkelen is, geformuleerd in termen van hetzij ideeën, hetzij wetten, volgens beide visies niet toevallig, maar *geordend* en *gewild*. Ook Woltjer zelf kan over (anorganische) dingen de uitdrukking ‘de wet van hun zijn en bestaan’ gebruiken, synoniem aan ‘de idee die in hen is’.<sup>242</sup> Ondanks de verschillen ligt in de benaderingen van zowel de intellectuele erflater als beide genoemde erfgenamen een verwijzing naar Scheppersbedoelingen.

Niet alleen dit tweede maar ook een derde punt van doorwerking kan men zowel bij Vollenhoven als bij Dooyeweerd terugvinden. In de discussie of de *logos* bij Woltjer het centrum heet van de ziel, blijkt dat Woltjer in elk geval zo’n centrum kent (*het ik*), en ten opzichte daarvan van (stoffelijke en geestelijke) functies spreekt. Zowel Vollenhoven als Dooyeweerd gaan op dit spoor verder, zoals onder andere blijkt uit hun gebruik van de termen *functies* en *functie-mantel*.<sup>243</sup>

Wat het denken van Dooyeweerd betreft, zijn daarin meer elementen aan te wijzen die verwantschap tonen met elementen in het denken van Woltjer over *Logos* en *logos*? Net als bij Vollenhoven geldt dat dergelijke elementen binnen zijn denkkader anders kunnen functioneren dan in Woltjers eigen denken. Verantwoording daarvan blijft hier achterwege. Het gaat hier slechts om het aanwijzen van punten waarin het denken van Woltjers intellectuele erfgenamen ten opzichte van elementen in zijn logosfilosofie een zekere continuïteit vertoont.

Dooyeweerd gebruikt vaak de metafoor van de *wortel*. Dat doet hij niet alleen met betrekking tot mensen individueel of in verbondenheid: het hart als ‘religieuze wortel van de menselijke existentie’<sup>244</sup> (wat ook bij Woltjer voorkomt, nog afgezien van de religieuze lading die ook de term *logos* voor Woltjer heeft als geschapen afspiegeling van de goddelijke Logos; → 6.2.1). Dooyeweerd kan ook breed-kosmisch over deze wortel spreken: ‘de religieuze wortel van onzen kosmos’ of ‘der schepping’; ook dan verwijst hij naar het hart van de mensheid-in-verbondenheid (‘in Adam’). Vergelijkbaar daarmee is zijn spreken over de ‘*wortel* van het herboren menschengeslacht’ of over ‘den nieuwen Wortel der Schepping’, waarmee hij verwijst naar Jezus Christus, en wel ‘naar diens menselijke natuur’.<sup>245</sup> Het gaat nu niet om de organische beeldspraak van ‘de eenheid van

<sup>241</sup> Tol 2010:442 (vgl. Friesen 2011:43). resp. 443.

<sup>242</sup> LeW 18

<sup>243</sup> Bijv. Dooyeweerd 1939:204; zie verder → 6.2.1, onder *Logos of hart*.

<sup>244</sup> Dooyeweerd 1939:202 (en 224).

<sup>245</sup> Dooyeweerd WdW I:65 resp. 64 (cursivering HD), 1936a:79 en opnieuw WdW I:64.



den wortel' in het algemeen, hoewel deze ook bij Woltjer zowel individueel als breder voorkomt, en ook in religieuze zin.<sup>246</sup> Het gaat mij hier om de verwijzing naar Christus. Bij deze verwijzing had Woltjer de aanduiding *Logos* kunnen gebruiken.<sup>247</sup> Hij gaat ervan uit dat deze goddelijke Logos bij het oorspronkelijke scheppen betrokken is en alle dingen draagt. Dooyeweerd tekent Jezus Christus hier juist in zijn rol *binnen* de kosmos, als *Hoofd* of nieuwe Adam, in wie God het 'herschapen mensengeslacht [-] aangenomen heeft'; daarom noemt hij Hem *nieuwe* 'Wortel'.<sup>248</sup> Dezelfde Persoon neemt bij Woltjer en Dooyeweerd, ook binnen hun filosofisch denken, een sleutelpositie in – hoe sterk Woltjers *Logocentrisme* (de eenheid van de geschapen wereld in Gods raad) ook verschilt van Dooyeweerds *antropocentrisme* (de eenheid van het geschapene in 'het' menselijk hart, in Adam of Christus).<sup>249</sup>

De term *wortel* bij Dooyeweerd kan een verwijzing *binnen* de kosmos blijven, maar niet altijd. Het 'heen-wijzende en uitdrukken karakter van heel onzen geschapen kosmos, stempelt de creatuurlijke werkelijkheid', en deze *zijnswijze* 'is van religieuze wortel en van goddelijken oorsprong'. Om te beginnen is het *ik* volgens Dooyeweerd werkzaam in alle functies waarin het zich *uitdrukt*. 'En de mensch, wiens ikheid zich in den samenhang van al hare kosmische functies uitdrukt, was zelve door God geschapen als de *uitdrukking* van Zijn beeld.'<sup>250</sup> Deze goddelijke Oorsprong *drukt zich uit* in de dingen. Daarom 'wijst die werkelijkheid heen naar haar Schepper-oorsprong, de *Archè*'.<sup>251</sup> Deze voorstelling van de verhouding tussen Schepper (of zijn Logos) en het geschapene correspondeert sterk met het *uitdrukken* dat Woltjer noemt, en wat vervolgens in het 'boek der schepping' te lezen valt over de Schepper. Woltjer vult dan aan:<sup>252</sup>

Alleen moeten we nog verder gaan en [-] ook zeggen, dat ieder ding op zichzelf is als een boek, dat we lezen [-]. Ze zijn *uitdrukking*, openbaring van het goddelijke willen en voorstellen.

Opnieuw is een belangrijk verschil met Woltjer dat Dooyeweerd zich dit uitdrukken *via* de mens indenkt. Maar dat de Oorsprong zich uitdrukt, zodat de wereld zich laat *lezen* als heenwijzing naar de Schepper, is wel degelijk als continuïteit aan te merken tussen beide denkers.

<sup>246</sup> WL:VRV 41; vgl. *Int* 13 ('al deze functies [met] hun wortel [-] in de ééne ziel'), EdP msK 21, tsL 11 ('God'); etc.).

<sup>247</sup> Vgl. → 3.5.2 (c).

<sup>248</sup> Dooyeweerd WdW I:472; vgl. Vollenhoven 2010:184–189 ('ambtsdrager'); 1 *Korintiërs* 15:45.

<sup>249</sup> Vgl. Geertsema 1992:129–130; Ouweneel 1986:265–266, 270 (n41: 'veel minder betrokken op Christus als scheppingsoorsprong'), 271; vgl. 262, 432; 2012:110 ('naar zijn goddelijke natuur'); met meer detail: Henderson 1994:(176–)177 (n297); vgl. 199–200 (vgl. 115, 155–156, 159–160).

<sup>250</sup> Dooyeweerd WdW I:6 (cursivering HD) –7; vgl. Geertsema 1970:32–33.

<sup>251</sup> Dooyeweerd WdW I:62(–63).

<sup>252</sup> EdP msK 271; vgl. → 3.5.2, noot 407.

Bovengenoemde punten bij Vollenhoven en Dooyeweerd geven invulling aan die ‘andere zijde van Woltjer’s wijsgerige denkbeelden [–] die wel degelijk in de wijsbegeerte der wetsidee haar invloed gelden laat’, het citaat waarmee deze paragraaf begon. In de voorgaande paragraaf met kritiekpunten op Woltjers logosdenken is al op deze continuïteit vooruitgelopen in termen van latere *verfijning* of *verdieping* ten opzichte van Woltjer. Een meer uitgebreide vergelijking van Woltjers logofilosofie enerzijds, en de ‘wijsbegeerte der wetsidee’, speciaal Dooyeweerds zin-filosofie anderzijds, zal ook omgekeerd kritiek opmerken. Heeft bijvoorbeeld de versterkte nadruk op het *hart* (t.o.v. vooral het theoretisch denken) niet twee samenhangende openingen geboden aan kritiek: enerzijds de kritiek van *religionisme*,<sup>253</sup> een (in mijn interpretatie van deze term) teveel en te eenduidig herleiden van allerlei opvattingen tot religieuze motieven – een antithetische benadering die denkers en de complexiteit van visies onvoldoende recht doet; anderzijds kritiek op een vorm van *antropocentrisme* dat mogelijk te salonfähig-immanent (*binnen* de kosmos) blijft in de filosofische verantwoording.<sup>254</sup> Een dergelijke uitgebreide vergelijking is hier echter niet aan de orde. De afsluiting van dit onderzoek vraagt nu om een sprong van de winst van Woltjers Christocentrische logofilosofie voor zijn eerste intellectuele erfgenamen naar de mogelijke winst in de eenentwintigste eeuw.

### 6.3.2 Actualiteit: de winst van Woltjers logofilosofie

*fidem, si poteris, rationemque conjunge*  
Boethius<sup>255</sup>

Vragen naar de actualiteit van een eind negentiende-eeuwse filosofie betekent niet: negeren dat sindsdien de intellectuele ontwikkelingen zijn doorgegaan. Bovendien geldt voor Woltjer dat hij weliswaar inging op opvattingen van zijn eigen tijd, maar daarbij op een aantal punten posities koos die ook in die tijd al golden als ‘traditioneel’. Nu zegt dat etiket niets over de verdedigbaarheid van zo’n positie of de mogelijk hernieuwde actualiteit ervan. Maar er zijn traditionele opvattingen die latere denkers niet zonder reden als gefalsificeerd beschouwen. Zo nam Woltjer zelf aanvankelijk ook het bestaan van *aether* aan, maar liet deze aanname later los.<sup>256</sup> Het gaat erom daarbij punten te selecteren waar Woltjers (manier van) denken nog of weer relevant, en daarom actueel is, in onderscheid van gedachten van hem die men voor kennisgeving aanneemt. De aanname van *aether*

<sup>253</sup> Ouweneel 1986:391v.

<sup>254</sup> Vgl. Glas 2010:7 (‘meer filosofische benadering [–] op eigen kracht [–] op *eigen benen*’; cursivering GG) en Klapwijk 1989:51 (‘Dooyeweerd moved away from an Kuyperian, Romanticist presupposition and toward a more or less Kantian one.’)

<sup>255</sup> Ep. ad s. Joan. L (PL 64, 1302 C; via Pieper 1960:37).

<sup>256</sup> EdP mSK 299 (‘middenstof’) [1903], resp. 438 (‘staat [–] niet meer zo geheel vast’), 440 (‘aether’), 443, 446; WM:VRV 247, 255 [1914].

is dan een tamelijk onschuldig en eenduidig voorbeeld. Maar hoe ligt dat met Woltjers spreken over bijvoorbeeld lichaam en ziel? Falsificatie is in zo'n debat een grotesk begrip. Bovendien blijkt dat ook christen-denkers die de kritiek van Dooyeweerd op de traditionele tweedeling een eindweegs verwerkt hebben, daaraan toch vasthouden.<sup>257</sup> En als Woltjer zoekt naar – een laatste voorbeeld – het *wezen* van dingen, hoe 'achterhaald' is dan zijn (vorm van) essentialisme?<sup>258</sup>

Met het oog op dit selecteren twee opmerkingen vooraf. Ten eerste: Woltjer kiest in het omgaan met wat de traditie aandraagt de positie om in eerste instantie overleveringen als betrouwbaar aan te nemen, en pas in tweede instantie ('soms') met kritiek te komen. Hij acht een primair vertrouwen tegenover 'de eigen kring van objecten' zelfs een onontkoombare positie, ook in andere wetenschappen.<sup>259</sup> Hij ontleent dit 'beginsel der kritiek' aan de aanname dat iedereen in principe een 'liefde tot de waarheid' bezit ('althans in natuurlijke dingen' voegt hij toe).<sup>260</sup> Vanuit deze in zekere zin onbevange houding wil ook ik hier zoeken naar wat in Woltjers denken actueel is. Dat maakt, ten tweede, de vraagstellig hier *positief*: welke van Woltjers filosofische posities of probleemstellingen, welke van zijn methoden, of welke elementen in zijn professionele houding, hebben relevantie voor huidige intellectuele ontwikkelingen, nu het derde millenium ingetreden is?

Op grond van heel de voorafgaande inventarisatie en taxatie van Woltjers inhoudelijke opvattingen zal nu een aantal punten van actueel belang passeren. Zijn professionele houding komt daarbinnen incidenteel ter sprake. Over Woltjers methodische keuzes vooraf slechts dit: hij is eclecticus, maar zonder de 'onverschilligheid voor dieper liggende beginselen' die hij zelf aan deze term verbindt.<sup>261</sup> Hij maakt gebruik van onderling nogal uiteenlopende denkers, ook met positief getoonzette verwijzingen, maar kritiseert dezelfde denkers evengoed en werkt al doende thetisch aan zijn eigen visies. De filosofische literatuur die hij verwerkt blijkt overwegend Duitsgeoriënteerd (zelfs Berkeley haalt hij één keer aan via een Duitse vertaling; elders citeert hij hem wel direct).<sup>262</sup> Dat past bij de toenmalig gebruikelijke oriëntatie op Duitsland in de Nederlandse filosofie, maar net als het eclecticisme, ook bij eigen aannames van Woltjer. Filosofie ontwikkelt zich immers als een zoektocht, via diverse vertakkingen, naar een samenhangend systeem (→ 5.8). Volgens hem streeft de menselijke geest naar eenheid (coherentie en consistentie) en dit eenheidsstreven tijdens de ontwikkeling van het denken werkt ook door bij onderlinge uitwisseling binnen de mensheid als geheel. Bovendien moet kennis over (God en) het geschapene eenheid gaan vertonen doordat dit geschapene een geheel vormt (en verbon-

<sup>257</sup> Zoals Cooper 200; zie → 6.2.1, noot 145.

<sup>258</sup> Vgl. 'essentialism', in *CDPh* ('rebirth of essentialism', 'neo-essentialist').

<sup>259</sup> OvK:VRV 48–49; vgl. 51, 53v., 84–85.

<sup>260</sup> WL:VRV 45; vgl. 27 (Woltjer citeert hier Calvijn, *Inst* 2.2.12).

<sup>261</sup> UCT 75

<sup>262</sup> EdP msK 256 (1902); vgl. IR:VRV 190 (Engels).

den blijft met de Schepper). Diverse volken kunnen successievelijk leidend zijn. Sinds de ondergang van het Romeinse Rijk is 'de Germaanse geest' van belang, onder andere omdat deze het stempel van het christendom overgedragen heeft gekregen.<sup>263</sup> Intussen kiest hij soms een aanpak die nu 'angelsaksisch' of analytisch aandoet, bijvoorbeeld door aan welgekozen citaten van een gesprekspartner verhelderingen of kritiekpunten te koppelen. Zo kritiseert hij Kant aan de hand van een citaat waarin deze op grond van de subjectiviteit van denkvormen concludeert tot het niet bestaan van vergelijkbare structuren in de extramentale realiteit; en laat hij aan de hand van enkele voorbeeldzinnen uit wetenschappelijke literatuur van diverse disciplines (klassieke filologie, historische pedagogie en fysica) zien hoezeer de wetenschap werkt met ideeën of begrippen.<sup>264</sup> Lang niet altijd is Woltjer echter zorgvuldig analytisch in zijn aanpak. Hij kan termen die in een passage niet tot de focus behoren, ongedefinieerd laten of zonder nadere aanduiding niet altijd naar hetzelfde laten verwijzen. Ook kan hij zonder nadere argumentatie thetisch bepaalde standpunten poneren, waar een lezer enige argumentatie zou wensen.

De punten of gebieden waarop Woltjers logofilosofie (en de voorgaande presentatie daarvan) actuele relevantie heeft, zullen nu de revue passeren in een volgorde van een meer omvattend (meta-)niveau (zijn denken als geheel; A) tot meer specifieke elementen daarbinnen (B). De centrale Logos kan men in deze reeks wel als een specifiek element opvatten, maar deze stempelt toch heel het denken van Woltjer. Daarom komt deze Logos als eerste van de specifieke elementen aan de orde, onder *Christelijke filosofie, meer dan scheppingsfilosofie* (B1), en doet de typering *Logocentrisme* (B4) dienst als afsluiting van de reeks. Maar nu eerst vier aandachtsgebieden waarop Woltjers denken als geheel ook in de 21<sup>e</sup> eeuw relevant is.

#### A1. Geschiedschrijving van de VU, het neocalvinisme en zijn wijsgerige ontwikkeling

In de geschiedschrijving van de opbouw van de VU verdient Woltjer een plek tussen de oprichter Kuyper en de dogmaticus Bavinck. Als Dooyeweerd<sup>265</sup> in zijn terugblik op deze opbouwgeneratie schrijft over 'Kuyper, Woltjer en Bavinck' of over 'het driemanschap Kuyper, Bavinck, Woltjer', doet hij recht aan de intellectuele positie die Woltjer tussen deze collegae innam. Als verantwoordelijke voor Letteren en Wijsbegeerte aan de VU, en als pedagoog, verbonden aan 'zijn' Gymnasium en de 'Kweekschool' voor het Christelijk Nationaal Onderwijs en politiek actief op onderwijsgebied, heeft hij niet te negeren bijdragen geleverd bij de opbouw en uitbouw van het neocalvinisme.

Ook bij de beschrijving van het wijsgerige denken binnen het neocalvinisme zijn gevoel voor nuance en aandacht voor verschuivingen wenselijk. Aanleiding daartoe geeft onder meer Woltjers intellectuele inbreng. Verschillen met het denken en optreden van

<sup>263</sup> EdP msK 44, tsL 24; → 4.5.

<sup>264</sup> IR:VRV 203 resp. WWb 242v.

<sup>265</sup> Dooyeweerd 1939:193, 195

Kuyper kwamen hiervoor al aan de orde;<sup>266</sup> zie ook hierna onder *Teleologie* (B2). Bekendheid met Woltjers wijsgerige keuzes kan nuancering en verdieping geven aan de bestaande filosofische analyses waarin die keuzes functioneren als achtergrond voor het denken van de vroege Vollenhoven en de vroege Dooyeweerd.<sup>267</sup> In de beschrijvingen van het neocalvinistisch streven om zich (vooral via de VU) ook wetenschappelijk te profileren ligt tot nu toe veel nadruk op de *leemte* die er rond 1920 op wijsgerig vlak zou hebben gelegen. Dat is niet ten onrechte – vele vragen, zeker ook op kentheoretisch gebied, vroegen om doordenking door christenen die wetenschappelijk onderwijs kregen of gaven.<sup>268</sup> Maar de indruk dat aan de VU pas Dooyeweerd en Vollenhoven serieus werk maakten van de opbouw van een christelijke filosofie, miskent de inspanningen van Woltjer – decennialang vóór het aantreden (1926) van Vollenhoven en Dooyeweerd. Met de verwerking van onder andere kantiaanse en neokantiaanse opvattingen (Eduard von Hartmann, Rickert<sup>269</sup>) was ook Woltjer al begonnen; een verwerking, evenzeer als Vollenhoven en Dooyeweerd voorstonden, vanuit christelijk oogpunt.

Door Kuypers adagium van *soevereiniteit in eigen kring* toe te passen bij de vorming van hun ontologische en kentheoretische opvattingen hebben Vollenhoven en Dooyeweerd onder andere een meer systematische en verfijnde verantwoording geboden van vakwetenschappelijke diversiteit en de status van wetenschap dan Kuypers jongere tijdgenoot Woltjer. Tegelijk gaven hun welgemeend principiële filosofisch-historische analyses aanleiding tot een sterk negatieve beeldvorming van opvattingen van eerdere (ook geestverwante) filosofen, onder meer vanwege de vooral door Dooyeweerd gesignaleerde breed voorkomende overschatting van het theoretische denken.<sup>270</sup> Een dergelijke beeldvorming kan vertekenend werken, een evenwichtige waardering van eerder filosofisch denken belemmeren en een vruchtbaar, niet naïef maar toch meer onbevangen gebruik ervan remmen.

Zoals zowel Vollenhoven als Dooyeweerd *elk* zelfstandig aandacht verdienen voor hun opvattingen op het gebied van filosofie en filosofiegeschiedenis, verdient ook Woltjer dat. Pas dan kunnen verschuivingen tussen intellectuele erflater(s) en erfgenamen goed worden ingeschat,<sup>271</sup> speciaal het verschil in omgang met eerder filosofisch denken (zie hierna). Hoewel een besef van *antithese* tussen diepste overtuigingen vanaf Kuyper generaties lang in het neocalvinisme is doorgegeven, heeft dat besef in elk geval Woltjer (en Bavinck) niet belemmerd in een, naar mij voorkomt, meer onbevangen, maar niet

<sup>266</sup> → 6.2; vgl. ook → 1.1, noot 35 en 4.3.2, noot 185.

<sup>267</sup> Kok 1992 en Tol 2011 resp. Henderson 1994.

<sup>268</sup> Vollenhoven 1926a:65–66 = 2013:85 (§212); vgl. Muys [1941]:5 ('van een Gereformeerde wijsgerige terminologie nog geen sprake').

<sup>269</sup> Bijv. EdP msK 248, 251, tsL 135, 137; msK 263v. resp. IR:VRV 212, 229.

<sup>270</sup> ► Vgl. Wolterstorff (2001:24) over Reid (ten aanzien van bijvoorbeeld Locke): 'Reid's formulation [of the line of thought of his predecessors] is often idealized and stereotypical.'

<sup>271</sup> Vgl. Flipse 2014 (vooral op natuurwetenschappelijk gebied).

onkritisch gebruik van hun filosofische voorgangers.<sup>272</sup> Bij vergelijkingen moet uiteraard in rekening worden gebracht dat Woltjer van zijn wijsgerige erfgenamen verschilt in periode en context van intellectuele ontwikkeling en werkzaamheid. Dat verschil in context heeft diverse kanten. Van belang zijn ten minste de doorgaande internationale ontwikkeling van wijsbegeerte en vakwetenschappen, de ontwikkeling van het meer algemene levensgevoel en denkklimaat voor, door en na de Eerste Wereldoorlog, en de specifieke ontwikkelingen in levensgevoel en denkklimaat binnen de VU: van pionierswerk, opbouw en uitbouw tot consolidatie en bredere doorwerking.

#### A2. Systematische reflectie op neocalvinistische vormen van denken

Ook de inhoudelijke beschrijving en afweging van bijna een eeuw neocalvinistisch denken vraagt herziening. Eglinton stelt voor om een 'two Bavincks hypothesis' los te laten ten gunste van een Bavinck-interpretatie die van coherentie in zijn denken uitgaat.<sup>273</sup> Analooeg is het ook zinvol Kuyper en Woltjer niet eenzijdig te benaderen vanuit een (Dooyeweerdiaanse) tweedeling die 'zuivere' opvattingen binnen hun denken waarin een reformatorisch-schriftuurlijk ('orthodox') beginsel doorwerkt, onderscheidt van onzuivere denklijnen waarin schadelijke motieven (van modern-kantiaanse, traditioneel-scholastieke of pagaan-griekse herkomst) zich wreken. Kuyper en Woltjer hebben, hoewel ook wijsgerig niet los van elkaar, elk een eigen, samenhangend denken ontwikkeld. Binnen een presentatie daarvan kan men wijzen op eventuele inconsistenties of open gebleven vragen. Maar beiden verdienen het om primair te worden benaderd vanuit een aangenomen coherentie in opvattingen.

Een voordeel van een dergelijke benadering is dat ook inhoudelijke verschilpunten tussen de diverse neocalvinistische (en andere) denkers zelfstandig aandacht kunnen krijgen, zonder dat deze punten vanwege hun aangenomen inbedding in een onzuiver kader bij voorbaat al verdacht zijn ('guilty by association'). Voorbeelden zijn hier het al dan niet aannemen van gradaties in 'realiteit' (beladen door neoplatoonse wortels), en de tweedeling van lichaam en ziel (al dan niet verbonden met een substantie-denken in termen van vorm en materie) in vergelijking met een mensleer in termen van hart en functies. Vooral dit laatste verschilpunt is in analyse van de kritiek van Dooyeweerd op Woltjers logos-denken aan het licht gekomen als een ingrijpend thema dat vraagt om uitgebreide filosofische en theologische reflectie. Alleen al vanwege de vragen die vanuit *life sciences* opkomen is het van belang, zeker voor christen-denkers, om de door Dooyeweerd voorgestelde (zijns- en) mensleer te vergelijken, niet zozeer met die van Woltjer op zichzelf, maar vooral met de vanaf Philo doorgezette verwerking van een (substantie-)dualisme in

<sup>272</sup> Vgl. LaanW 32 ('onbevangen', m.b.t. zijn senaatsadviezen), 33 ('enkele fundamentele grondlijnen', geen 'heel systeem').

<sup>273</sup> Eglinton 2012; → 6.2.1 (slot).

combinatie met bijbelse passages over lichaam en ziel, en – algemener – over stof, leven, adem en geest (ook m.b.t. God zelf).<sup>274</sup>

Een meer genuanceerde, zelfstandige systematische reflectie op en onderlinge vergelijking van opvattingen van neocalvinistische denkers is een vorm van onderzoek dat hun nazaten tot actualisering van dit denken kan stimuleren.

### A3. Continuïteit met eerder filosofisch denken

Vervolgens kan een meer onbevangen benadering van denkers, gevoed door die van Woltjer, een nuancering betekenen in de manier waarop christen-denkers meer in het algemeen vroegere filosofen tegemoet treden. Een dergelijke benadering betekent net zo min als bij Woltjer dat verschillen in overtuigingen verdoezeld worden. De omgang met filosofische gesprekspartners is tegelijkertijd een voorbeeld dat laat zien dat naast inhoudelijke taxaties ook een bepaalde professionele houding van belang is.

Woltjer nam zijn plek in binnen een filosofische traditie die naar zijn opvatting de mensheid omspannt, en voortduurt tot het einde van de wereldgeschiedenis (→ 5.8). Zijn kritiek op filosofen zoals Philo die ‘in de grond op heidens standpunt’ staan, belet hem niet uit zijn ‘vermenging van waarheid en leugen’ waarheidselementen te erkennen en te gebruiken. Deze stijl blijkt bijvoorbeeld wanneer hij reageert op de visie van Wundt dat voorstellingen uit gewaarwordingen samengesteld zouden zijn. Zijn kritiek zet hij als volgt in: ‘Natuurlijk is er, als een man als Wundt zoiets zegt, altijd een grond van waarheid in.’<sup>275</sup> Woltjers logosfilosofie als geheel toont hetzelfde. Zijn bewustzijn ‘dat de bijbelse logosleer met de Griekse en die van Philo in de diepste grond verschild’ heeft hem er niet van weerhouden om daar een eigen versie van te verwoorden.<sup>276</sup>

Natuurlijk is het zinvol om met Dooyeweerd (en Vollenhoven) fundamentele bezwaren te uiten tegen dergelijke veelomvattende concepten van niet-christelijke oorsprong en tegen het invlechten daarvan in een christelijke filosofie (zoals ook Woltjer die wilde opbouwen). Discontinuïteit, breuken met eeuwenlange denktradities waarin men zelf is opgegroeid, kan men verdedigen. Het is echter onmogelijk de noodzaak van zo’n breuk te bepleiten zonder zelf intussen gebruik te maken van het conceptuele gereedschap dat men ten minste gedeeltelijk aan deze denktradities te danken heeft. Vandaar dat de inbreng van Dooyeweerd en Vollenhoven (zoals inschatten van ‘de rede’ als eenduidige waarheidsbron, op ‘de immanentiephilosophie’ en op ‘synthese-pogingen’) beter *verdieping* kan heten van de kritiek die ook Woltjer uit op niet-christelijke opvattingen, en *verfijning* van concepten (zoals de nadruk op de ongelijksoortigheid van vakwetenschappelijke begrippen). Dat doet meer recht aan historische continuïteit dan suggesties van

<sup>274</sup> Zie bijv. Ter Horst 2008 (o.a. m.b.t. thomistische antropologie), Runia 1993 (Philo en de vroege kerk), en Gootjes 1984 (m.b.t. God zelf).

<sup>275</sup> EdP msK 239–240, tsL 130

<sup>276</sup> EdP msK 228, tsL 124

*ondermijning* van vrijwel alle voorgaande denken en een *radicale* herstart. Ook wanneer Woltjer Dooyeweerd's kritiek zou delen op de overschatting van het theoretische denken meteen vanaf de aanvang van het westerse denken in de Griekse cultuur – dan nog ziet hij dit denken zelf als ‘kostbare schat’ en gave van de Schepper. Zelfs verabsoluteerd gebruik van het theoretische denken zoekt de ene, ons omringende wereld van de ene Schepper te verstaan, te verhelderen. Het is dat project waarin ook een christenfilosoof instroomt om, zonder gewraakte verabsolutering, inventariserend en innoverend zijn weg te zoeken.

Dooyeweerd mag op grond van Woltjers logosfilosofie vermoeden dat deze meegaat in een veronderstelde verabsolutering van theoretisch denken. Echter, erkenning dat Woltjer zich onder andere tegen wetenschapsoverschatting keert, sluit kritiek op inhoud en gebruik van een logosleer niet uit, maar maakt de kritiek op het totale filosofische denken van de gebruiker van een dergelijke ‘leer’, hier dus Woltjer, minder massief of antithetisch (anti-synthetisch).

Ook Dooyeweerd erkent de ‘grootte wet der historische continuïteit’ – een continuüm waarbinnen elk en dus ook zijn eigen filosofen plaats vindt. Hij heeft een ‘zelfvoldane wetenschappelijke houding tegenover de immanentie-philosophie’ naar eigen zeggen willen vermijden, of de gedachte dat ‘het Christelijke denken zich tegenover de immanentie-philosophie in een houding van negatie kan afsluiten’. Maar tussen deze opmerkingen in veroorlooft hij zich de stelling dat de ‘philosophie der wetsidee [–] breekt met *alle* traditionele wijsgeerige opvattingen.’<sup>277</sup> Niet als hyperbool opgevat, is deze laatste uitspraak strijdig met zijn expliciete bestrijding van de opvatting dat ‘in de niet uit den Christelijke levenswortel ontsproten wijsbegeerte geen belangrijke elementen van waarheid kunnen schuilen’. Slechts wat met de eigen ‘religieuze grondconceptie [–] niet valt te vereenigen’ noemt Dooyeweerd onbruikbaar.<sup>278</sup> Ook in zijn *Reformatie en scholastiek* verwoordt hij de ‘historical conditionality of philosophical thought’ tegenover een behoefte ‘to tear down everything that pagan, scholastic and humanist philosophy had built up’. Ongewenst acht hij (ook dan) bijvoorbeeld ‘the traditional substance-concept’: dat begrip is ‘undissolubly linked to unscriptural religious ground-motives in Western thought.’<sup>279</sup>

Dooyeweerd heeft zijn filosofie opgebouwd met een specifiek oogmerk: hij wil ‘*achter de theoretische structuur doordringen tot de religieuze grond-instelling*’ onder ‘traditionele realiteitsbeschouwing en kennistheoretische opvattingen’ – en datzelfde ‘doordringen’ vraagt hij andersom ook van wie zich *zijn* (wetsidee-)filosofie ‘*eigen* wil maken.’<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Dooyeweerd WdW I:x–xi (cursivering toegevoegd); vgl. WdW III:vii (“in haar uitgangspunt niet ‘nieuw’ “; daarbuiten wel?).

<sup>278</sup> Dooyeweerd 1939:200

<sup>279</sup> Dooyeweerd 2013:264 (RSP II.vii.A.s (slotzin); in ms RSW IIB (HDC) binnen een voor de slotaline van 1943:65 toegevoegd deel).

<sup>280</sup> Dooyeweerd WdW I:x; vgl. Popma 1948:31 (‘een auteur [mag niet worden] losgemaakt van den geest, die hem draagt’) *versus* bijv. Wright 2013:1352, 1356–1357 (met verwijzing naar o.a. *Filippenzen* 4:8).



Deze focus van zijn wijsgerig denken op de religieuze motieven daaronder is legitiem en zinvol, maar vraagt veel van gesprekspartners. Een meer gevarieerd filosofisch gesprek, waarin naar bevind van zaken *ook* gelegenheid is om door te stoten naar religieuze of spirituele houdingen of posities, geeft meer ruimte om wederzijds gedeelde opvattingen te benoemen. Dooyeweerd acht het een 'humanistische fout' om 'absolute, antithetische verschillen' van 'levens- en wereldbeschouwing in bloot relatieve om te duiden'.<sup>281</sup> Uiteraard moet men grote van kleine verschillen onderscheiden, maar door deze relativisering als kenmerk van humanisme te benoemen, kan door omkering gemakkelijk de indruk ontstaan dat wie verschillen relativeert, bij voorbaat fout zit. Ratzsch, in religieus opzicht een nabije geestverwant van Dooyeweerd, merkt droog op: 'not all scientific disputes are rooted in unbelief'.<sup>282</sup>

Hier gebruik ik het begrip *continuïteit* terwijl het over gesprekspartners gaat, tijdgenoten. Daarmee breid ik de betekenis van het begrip als het ware horizontaal uit. Het verwijst dan niet meer alleen naar de verticale aansluiting bij opvattingen uit het verleden, maar ook naar *onderlinge* overeenkomsten in opvattingen tussen tijdgenoten – in onderscheid van verschillen, waarin dan *discontinuïteit* ligt. Wanneer overeenkomstige of elkaar benaderende inzichten (continuïteit) onvoldoende blijken om verschil van inzicht, discontinuïteit, te kunnen relativiseren, blijkt *in de loop van het gesprek* de discontinuïteit het sterkst. Dat geldt in het gesprek met tijdgenoten, maar ook met filosofische gesprekspartners uit het verleden. De breuk ten opzichte van 'alle traditionele wijsgeerige opvattingen' uit het verleden bij voorbaat te claimen, is onnodig zelfisolierend.

Deze zelfisolatie wordt veroorzaakt door de massieve claim van Dooyeweerd en Vollenhoven dat nagenoeg alle hun voorgaande filosofen leunden op wie van verkeerde grondmotieven uitgingen (of dat zelf deden). Deze claim kan goed een van de redenen vormen, dat hun analyse van de westerse filosofiegeschiedenis, speciaal de rol van het (theoretische) denken daarin, tot nu toe weinig weerwoord heeft opgeleverd. Juist als geestverwant biedt Woltjer goede aanknopingspunten om taxaties van Dooyeweerd en Vollenhoven op houdbaarheid te beproeven. Hun inschatting van Woltjers opvattingen maakt duidelijk dat vooral Dooyeweerd over-reageert op Woltjers waardering van denken en *logos*. Ook hun interpretaties van Pythagoreïsche denkers, Aristoteles, Leibniz, Locke en Kant zijn tot nu toe echter bij mijn weten niet of nauwelijks nader onderzocht op houdbaarheid (om enkel namen te noemen die in dit hoofdstuk vielen). Mijn vermoeden is dat telkens, ondanks blijvende kritiek, meer ruimte zal blijken om continuïteit of congenialiteit te verwoorden dan Vollenhoven en Dooyeweerd plegen te doen.

<sup>281</sup> Dooyeweerd 1926b:108n5 resp. 79n3.

<sup>282</sup> Ratzsch 2013:341

#### A4. Plato en christendom

Een specifiek maar belangrijk voorbeeld van het omgaan met een eerdere filosofie vormt de aansluiting van vroege kerkvaders bij de hellenistische denkwereld van hun tijd. Die aansluiting en de gevolgen daarvan blijven debat oproepen, in elk geval onder christen-academici. Volgens Bos interpreteerde Plato ten onrechte ‘de ontdekking van de wereld van de menselijke geest [–] als de ontdekking van de eeuwige goddelijke wereld en als de wereld van het goddelijke intellect’ – en dat heeft geleid tot uitwassen zoals ‘intellectualisme in de christelijke theologie’. Hij deelt niet Runia’s ‘positieve motivering [–] voor de aantrekkelijkheid van het platonisme, te weten dat zijn nadruk op Gods onveranderlijkheid de beste uitdrukking kon geven aan de christelijke grondovertuiging van Gods trouw en betrouwbaarheid.’<sup>283</sup>

Woltjer onderscheidt de menselijke, schepselmatige kennis wel van goddelijke kennis. Toch zou hij in Plato’s *ontdekking* niet daarom enkel een besmettelijke afgoderij zien, maar – om zijn eigen uitdrukkingen hier toe te passen – ook de sporen van een ‘herinnering uit een heerlijk verleden’, hoe geplaagd ook door ‘verduistering van het verstand’.<sup>284</sup> Over de vraag wanneer precies het overnemen van waarheidselementen uit zo’n voor-christelijke filosofie nu wel of niet (onontkoombaar) leidt tot de bedoelde uitwassen zoals intellectualisme, laat Woltjer zich niet uit. Wie uitwassen detecteert, lijkt mij zijn strategie, zal door analyse op zoek moeten naar een nieuwe *eenheid* in visie. De analyse van de bruikbaarheid binnen christelijke gedachtevorming van onder andere het werk van voor-christelijke filosofen zoals Plato, en de gevolgen daarvan, is niet gestopt na Dooyeweerd en Vollenhoven, zoals de discussie tussen Bos en Runia toont.

#### B1. Christelijke filosofie, meer dan scheppingsfilosofie

Vanaf nu komen elementen *binnen* het denken van Woltjer aan de orde, die actuele waarde hebben. Woltjer leverde in zijn tijd een versie van een christelijke filosofie die op een begrijpelijke manier inging op de toenmalig heersende filosofische stromingen. Hij verwerkt opvattingen van derden om te komen tot zijn eigen christelijke opvattingen. Daarbij schroomt hij niet om ook christelijke noties in te brengen. Hij beperkt zich daarbij niet tot een gevoeligheid voor pretheoretische intuïties, tot zijn eigen persoonlijke inspiratie, terwijl alles wat hij inhoudelijk inbrengt in zijn filosoferen dan onafhankelijk van deze christelijke of bijbelse herkomst beargumenteerd dient te worden. Noties en opvattingen die hij aan de bijbel ontleent, krijgen inhoudelijk een plaats in zijn filosofisch denken. Ook verwijst hij ernaar wanneer hij tussen uiteenlopende opvattingen zelf positie kiest of die verheldert.<sup>285</sup> Daarbij is het bijbels getuigenis over Jezus Christus als de Logos voor Woltjer primair.

<sup>283</sup> Bos 1996:159 (vgl. Bos, Strauss 2007:118 (‘transcendent reality’) resp. 157.

<sup>284</sup> WL:VRV 43; vgl. Bos 1979:45 (‘hartstocht’) en → 4.3.2 (intuïties), noot 161.

<sup>285</sup> Glas 2010:6; vgl. 3 (‘plurale variant’).

De centraliteit van Jezus Christus als de Logos voor de wereldgeschiedenis (→ 2.2.1) en voor heel zijn eigen filosofie (→ 1.3.1) is goed te plaatsen bij Woltjer als christen-filosoof. Vanuit christelijke optiek is de verdedigbaarheid van deze insteek groter dan een insteek vanuit 'de schepping'. De rol van de persoonlijke, goddelijke *Logos* wordt dan beperkt tot een van de aandachtspunten bij het thema *schepping*, in plaats van het omgekeerde. Wie als christen die zijn werkelijkheidsverstaan expliciteert, zich allereerst uitspreekt over God als *Schepper*, kan daarmee weliswaar een onpersoonlijke insteek voorkomen, maar ook gemakkelijk blijven steken in een algemeen monotheïstische (abrahamitisch-religieuze) presentatie. De relatie tussen de Schepper en Jezus Christus kan dan een christelijk surplus worden, al dan niet voor binnenkerkelijk gebruik. In Woltjers keus om een christelijke filosofie bij de Logos te beginnen kan een christen de centrale betekenis herkennen die Jezus Christus heeft om 'de Vader', Zijn Vader, te leren kennen, ook als Schepper.

Christelijke filosofie is voor Woltjer nooit een *contradictio in terminis* geweest. Zijn expliciet-christelijke opstelling in het academische debat van zijn tijd bleek ook voor de Koninklijke Academie van Wetenschappen anno 1902 geen belemmering om hem in haar gelederen op te nemen – een erkenning van zijn kwaliteiten, die ook afstraalde op de Vrije Universiteit als geheel. Net als toen speelt nog altijd de vraag of 'de wetenschap' of een dragend instituut daarvan, een universiteit, een levensbeschouwelijke inslag mag hebben of onontkoombaar heeft. Debat over de verhouding tussen geloof en wetenschap, of die tussen gegevens uit al dan niet wetenschappelijke literatuur uit het verleden enerzijds en die uit eigentijdse waarnemingen of redeneringen anderzijds, is nog altijd gaande.

Over veel meer zaken kan iemand zich ook in de 21<sup>e</sup> eeuw als christen én als filosoof uitspreken. Vakwetenschappelijke en filosofische ontwikkelingen zijn immers doorgegaan, met alle oude en nieuwe vragen van dien. De opstelling van Woltjer, open over zijn christelijke opvattingen én open in zijn gebruik van of kritiek op opvattingen – weer een voorbeeld waarbij zijn houding een rol speelt – kan goed als stimulans dienen voor christen-denkers.

## B2. Teleologie

De logosfilosofie van Woltjer brengt met zich mee dat niet alleen de wereld een *système* vormt – gedragen door de Logos –, maar ook dat de kennis van deze wereld een samenhangend geheel als ideale eindtoestand heeft (zie de laatste inleidende alinea's van deze paragraaf). De mensheid is, aldus Woltjer, naar deze eindtoestand op weg (→ 5.8). Wat het kennisdeel van deze teleologische visie betreft, kan men aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw een dubbelheid constateren. Enerzijds is een analytische, taal-georiënteerde reactie op grootse continentaalfilosofische systemen uitgegroeid tot een breed postmodern wantrouwen tegen dergelijke 'grote verhalen' en systemen. Tegelijk vindt wel een wereldwijde uitwisseling van onderzoeksresultaten plaats, bijvoorbeeld via *Science* en *Nature*. Dat leidt tot groei in en kruisbestuiving dankzij beschikbare kennis.

Woltjer neemt in zijn teleologische visie op de ontwikkelingen van wereld en mensheid ook samenhang en doelgerichtheid aan in die wereldgeschiedenis zelf. Met Kuyper zet Woltjer deze teleologische wereldbeschouwing tegenover een materialistische of mechanistische, maar anders dan Kuyper wijst Woltjer daarbij de horloge- of machine-metafoor niet af.<sup>286</sup> Doelgerichtheid en causaliteit kunnen samengaan.

De afkeer van teleologische werkingen in de moderne natuurwetenschap schrijft Woltjer toe aan<sup>287</sup>

een reactie tegen het middeleeuwse [standpunt], dat meer deed aan het denken over de *causa finalis*, dan aan het waarnemen van feiten en verschijnselen. Dat was eenzijdig en niet bevorderlijk aan de ontwikkeling der natuurwetenschap.

Vanuit de vieroorzakenleer van Aristoteles heeft de aandacht voor werkoorzaken geleid tot de centrale plaats van causaliteit in de natuurwetenschappen. Onlangs heeft de filosoof Thomas Nagel echter opnieuw aandacht gevraagd voor het ontoereikende van causale verklaringen, en gewezen op de mogelijke relevantie van *teleologie*.<sup>288</sup> Anders dan Woltjer onderscheidt Nagel teleologie nadrukkelijk van (persoonlijke) intentionaliteit. Het gaat Nagel om een ‘natural teleology’ met ‘natural teleological laws.’<sup>289</sup> Toch verwoorden beiden, ondanks een eeuw verschil, een metafysica die boven een materialisme uitgaat dat te veel verschijnselen onverklaard laat. Nagel denkt bij verklaringen dan zowel aan die van de verschijnselen zelf in het hier en nu als aan die van hun ontstaan. Hij richt zich dan op de verschijnselen bewustzijn, kenvermogen en waarden. Over het *hoe* van teleologische werkingen laat Nagel zich nauwelijks uit. Maar het moet gaan om een geneigdheid (‘propensity’) van de wereld om wezens voort te brengen die de genoemde verschijnselen vertonen. Men zou, lijkt mij, goed kunnen denken aan de invloed van grotere, omvattende gehelen op hun samenstellende delen of andere ingesloten, minder omvattende gehelen. Een *bottom up*-benadering die uitsluitend causale werkingen erkent vanaf een atomair of subatomair, elementair niveau, schiet juist bij de verschijnselen die Nagel noemt tekort.<sup>290</sup>

### B3. Hiërarchie

Hoe onhelder of ongelukkig de uitdrukking ‘graden van realiteit’ ook mag zijn (→ 3.5.1), Woltjers gradaties laten zich opvatten als een gelaagdheid in de manier waarop de god-

<sup>286</sup> Flipse 2014:87, 285–286; voor Kuyper: 285n9, met verwijzing naar *Dictaten Dogmatiek II, Locus de creaturis materialibus*, 20; EdP mSK 307–308 (‘een horloge, een drukpers, of een ander samengesteld werktuig’).

<sup>287</sup> EdP mSK 308–309 (‘bevorderlijk aan’; JW); vgl. → 5.8.

<sup>288</sup> Nagel 2012

<sup>289</sup> 2012:121 (ook: voor de ‘propensity’, hierna) resp. 66; vgl. Walton 2009:117, 130, 163.

<sup>290</sup> 2012:123; vgl. Nijhoff, Jochemsen 2009 (m.b.t. DNA).

delijke Logos zich in de geschapen wereld heeft uitgedrukt. Dat betekent dat binnen protestantse kring ten minste in het neocalvinisme van het begin van de twintigste eeuw een vorm van een ontische hiërarchie filosofisch is verdedigd. Het gangbare beeld is dat juist het protestantisme, ook het neocalvinisme, in onderscheid van rooms-katholicisme (en oosterse orthodoxie), nadruk legt op de gelijkheid voor God (vandaar bijvoorbeeld het principe van 'sovereiniteit in eigen kring'). Ten opzichte van de Schepper staat de geschapen mens wel in een hiërarchische gezagsverhouding, maar deze kent slechts twee lagen: die van mens en Schepper (en wordt, zeker door Vollenhoven en Dooyeweerd, niet *ontisch* voorgesteld, maar religieus, normatief of – onbedoeld – juridisch).

Binnen kerken van protestantse signatuur heeft een antihierarchisch denken invloed uitgeoefend op de verhouding tussen ambtsdragers ('geestelijkheid', 'clerus') en 'gewone' kerkleden ('leken').<sup>291</sup> Ook het menselijk samenleven in de noordatlantische cultuurstreek is sterk door gelijkheidsdenken gestempeld. Kuypers adagium 'sovereiniteit in eigen kring' heeft hij bedoeld als antihierarchisch beginsel in het onderling functioneren van kringen binnen de samenleving. En nog breder: tegenover het onderscheid tussen seculier en sacraal of tussen natuur en genade ligt de protestantse nadruk erop dat *alles* Gods schepping is. *Alle schepselen*, klein en groot, verwijzen naar de Schepper. Dooyeweerd spreekt liever van een *tijdsorde* van wettskringen en een toename in 'complicatie', dan van een hiërarchie. Hij wijst 'gradaties van realiteit' af.<sup>292</sup>

De door Woltjer gehanteerde hiërarchie sluit intussen aan bij eeuwenoude intuïties over 'rijken': levenloze dingen, planten, dieren en mensen. Vanuit ten minste twee invalshoeken blijkt de actuele betekenis van een dergelijk hiërarchisch spreken:

- Gelijkheidsdenken op (religieus geladen) wereldbeschouwelijk vlak, al dan niet in protestants gewaad, kan, zoals bij Woltjer, samengaan met erkenning van fundamentele hiërarchische ordeningen (van meer dan twee lagen). Dat is onder andere van belang bij de doordenking hoe de diverse christelijke denktradities (en sociale ordeningen) zich onderling verhouden op het punt van onderlinge gelijkheid (al dan niet tegenover een Schepper) en onderlinge diversiteit (ook in verhoudingen tot een Schepper). Hiërarchie en (onbemiddelde) *direct access*<sup>293</sup> staan niet tegenover elkaar. Er zijn hiërarchieën met een top-down bemiddelende structuur, maar ook andere vormen van hiërarchie, te vergelijken met de vier vakwaarden van een sjoelbak: de spelregels verbieden juist om de ene bak *via* een van de andere drie te bereiken.

<sup>291</sup> Met nuance o.a. Benedict 2002:87–88, 116–117, 436–437.

<sup>292</sup> WdW I:70 resp. II:47–52; WdW III:150, 168, 453–454, 462; vgl. 1926b:64 ('zonder bemiddeling'); resp. 1939:213–214.

<sup>293</sup> Zoals Jaeger 2012:(47–)48 suggereert. ► Deze insteek nuanceert ook de bewering van Taylor: 'Directness of access abolishes the heterogeneity of hierarchical belonging' (2007:211; vgl. 207, 209–210).

- Juist (hiërarchische) intuïties over het *onderscheid* tussen levenloze en levende natuur staan onder druk, wanneer het ontstaan en de werking van leven wellicht kan worden verklaard in termen van levenloze componenten. Is dit een voorbeeld van het door Dooyeweerd vermoede verschijnsel dat ‘absolute wetsgrenzen’ *relatief* worden onder druk van de ‘sovereiniteit van de rede’?<sup>294</sup> Hoe houdbaar zijn menselijke intuïties over ‘rijken’ werkelijk? Waar het denken van Dooyeweerd alertheid of zelfs argwaan voedt jegens onderzoekers die bewust of onbewust meegaan in het doorgaande proces van de ‘scheppende rede’, laat zich vanuit het denken van Woltjer gemakkelijker een primaire positieve waardering van rede, onderzoek en wetenschap afleiden. Anderzijds geeft zijn kijk op kwalitatief onderscheiden vormen van Logos-openbaring in de werkelijkheid een verdieping aan onder andere leven en levenloze natuur.

#### B4. Wetenschapsvisie

Niet alleen Dooyeweerd besprak ‘Kuyper’s philosophy of science’, maar recenter deed ook Ratzsch dat, onder dezelfde titel. En dat terwijl Kuyper nooit een ‘formal, detailed philosophy of science’ leverde (en het ook Dooyeweerd niet te doen was om een systematische weergave daarvan). Ratzsch eindigt zijn weergave van Kuypers wetenschapsleer met een opsomming van elementen daaruit, die Kuyper ‘[f]ifty years before many Western philosophers’ al zag:<sup>295</sup>

- ‘“values” and even metaphysical principles play a proper, ineradicable role in science’;
- er spelen ‘legitimate subjective factors in science’, dus meer dan ‘formal manipulation of observational data’;
- zekerheid van onze opvattingen (*beliefs*) is onder andere gebaseerd op *acceptatie* van bepaalde axioma’s en van ‘observational data’;
- de positie van (metafysisch) realisme stelt voorwaarden aan onze menselijke natuur, de structuur van ons denken en onze relatie tot de (buiten-)wereld.

‘All of that is thoroughly contemporary’, concludeert Ratzsch. Al deze elementen, voeg ik toe, zijn ook te vinden in Woltjers wetenschapsvisie – uitgewerkt met meer systematiek, zorgvuldigheid en detail dan Kuyper (zie vooral → 5.3 – 5.5).

<sup>294</sup> Ratzsch 2013:323(n2) resp. 340 (oorspr. 1992); vgl. Strauss 2013:202 (‘Kuyper [–] anticipated ...’).

<sup>295</sup> → 6.2.1, onder *Logificering van wetssferen*.

### 85. Logocentrisme

De discussie over de bruikbaarheid en gevolgen van de sterk op de *logos* gerichte klassiek-filosofische traditie is niet beperkt tot christelijke kring. De *logocentrische*<sup>296</sup> moderniteit ligt onder vuur van diverse kanten. Daarmee wint ook aandacht voor de klassieke en middeleeuwse wortels van deze moderniteit aan actualiteit. Dat kan gevolgen hebben, niet alleen voor de taxatie van de calvinistische of ‘reformatorische wijsbegeerte’ van Vollenhoven en Dooyeweerd, maar ook voor het ontstaan van deze wijsbegeerte vanuit het denken van Kuyper en Woltjer. Over Woltjers erfgenamen zegt Hart:<sup>297</sup>

Men zou kunnen stellen dat de reformatorische wijsbegeerte vanaf de laat twintiger jaren belangrijke postmoderne thema's heeft aangeboord. Zelf zie ik dit postmodernisme voornamelijk als een beweging om de mens van de autonomie van de rede te bevrijden. Welnu, lang voordat dit thema actueel werd stelde de reformatorische wijsbegeerte het centraal.

Juist in deze reformatorische wijsbegeerte is het denken van Kuyper en Woltjer voorgesteld als sterk schatplichtig aan de westerse denktraditie waarin zij deze ‘autonomie van de rede’ als kernprobleem aanwees.

Bij een concentratie op Gods soevereine *willen*, ten koste van de aandacht voor goddelijk *denken*, laten zich nieuwe eenzijdigheden verwachten. Theologen zoals Milbank<sup>298</sup> kritiseren in hun filosofisch-historische betogen vormen van laatmiddeleeuws voluntarisme, voortgezet binnen onder andere de protestantse Reformatie – en in postmoderne vertogen. Dat Woltjer goddelijk denken en willen niet tegen elkaar uit wil spelen, integendeel, is theologisch een relevante positiekeuze, met de potentie om een dilemma tussen rationalisme of voluntarisme voor te zijn.

Ondanks hun kritische houding tegenover het denken van hun neocalvinistische voorgangers erkenden Vollenhoven en Dooyeweerd dat zij op hun schouders staan. In het kielzog zowel van interesse in het denken van Vollenhoven en Dooyeweerd, als van her en der oplevende belangstelling voor het neocalvinisme van Kuyper en Bavinck, is aandacht voor Woltjer en zijn denken gerechtvaardigd. Over Woltjers *Logocentrisch* filosoferen, dat zowel een klassiek en klassiek-christelijk als een modern stempel draagt, is het laatste woord nog niet gesproken. *Logocentrisch* draagt hier bewust een hoofdletter. Woltjer vertegenwoordigt een combinatie van een hoge waardering voor de rede als uniek-menselijke gave verbonden met een *ingeplant* verlangen om de waarheid op te sporen, én

<sup>296</sup> ▶ Eerste gebruik (meteen als een kernbegrip): Klages 1929; zie <sup>6</sup> 1981:57, 121, 126, 130 (vs. *biozentrisch*; vgl. 374), 144, etc.; 474 (‘Logozentrische Entwicklung der Menschheit’), 749 (‘Griechentum’), 780 (‘Anaxagoras’), 1457 (‘mathematischen Naturwissenschaften [–] eine “logozentrische Konstruktion”’).

<sup>297</sup> Hart 1993:90

<sup>298</sup> Milbank 2006:(12–)15; vgl. Flipse 2014:86(–87; m.b.t. Kuyper) en Siedentop 2014:64 (‘false alternatives’).

verwerping van de menselijke logos als bron van waarheid.<sup>299</sup> Bron van heel de wereld en alle waarheid is de Logos; *vanuit* en *op* Hem heeft Woltjer gebouwd aan een christelijke wijsbegeerte.

\*\*\*

De classicus Jan Woltjer is een christen-denker, een neocalvinistische pionier, die aan de Vrije Universiteit onder andere een wijsgerige verantwoordelijkheid op zich neemt. Gegeven de hoge vlucht van de negentiende-eeuwse natuurwetenschap legt hij zich erop toe om in een zijnsleer de ordelijke opbouw van de dingen te verantwoorden, tegenover materialistische verklaringen; in zijn mensleer verwoordt hij dat de mens naar voren komt als *stof*, verwant en vervlochten met de hem omringende materiële wereld, én als *beeld* van zijn onstoffelijke Schepper; en ten slotte, in zijn kenleer wil hij zowel de relatie recht doen tussen kennis en de dingen, als de (re-)actieve rol van het kennend subject in de vorming van deze kennis.

In gesprek met denkers uit het verleden en met tijdgenoten verwerkt hij wat het verleden betreft primair westerse vormen van filosoferen, vanaf de vroege Grieken – denkvormen die nadien veelal een (joods en) christelijke transformatie ondergingen; daarnaast heeft hij oog voor de (in zijn tijd beschikbaar komende vertalingen van) oosterse denktradities als de Veda's. Wat zijn tijdgenoten betreft laat Woltjer zich vooral informeren door de Duitse herleving van vormen van idealisme tegenover het materialisme en empirisme van het midden van de negentiende eeuw. Woltjer blijkt met behulp van het stoïsche onderscheid tussen de innerlijke en de uitgaande *logos* tot een vorm van expressivisme (Herder, Hegel) te komen. God en mensen openbaren iets van hun innerlijk in woorden en daden. Met verwerking van Kant schrijft Woltjer bovendien een actieve en zeker niet uitsluitend materiële rol toe aan het kennend subject bij het leren kennen van dingen.

Grondlegend voor zijn filosoferen acht hij de nieuwtestamentische berichten over de goddelijke *Logos* die in Jezus als de Christus mens geworden is. De verlossende effecten van deze wending in de geschiedenis ziet Woltjer niet alleen doorwerken in de door de Logos geschapen wereld, of in mensen en volken en hun ontwikkeling, maar zeker ook in het functioneren van de typerend-menselijke rede of *logos*, die voor dit functioneren afhankelijk is, en altijd is geweest, van goddelijk *licht*, van de Logos zelf. Aan deze goddelijke Logos, niet aan de menselijke *logos*, heeft de wereld zijn oorsprong, samenhang en verscheidenheid te danken, én zijn kenbaarheid voor de menselijke *logos*.

Naast de theologen Kuyper en Bavinck, de klokkenluider en de systematicus, en vooral als zelfstandig filosoof en voorganger van Vollenhoven en Dooyeweerd, verdient Woltjer een eigen plaats in de geschiedschrijving en toekomstige (internationale) verwerking van het neocalvinisme in het algemeen, en van de neocalvinistische wijsbegeerte in het bijzonder.

<sup>299</sup> WL:VRV 27 (–29), een vertaald citaat van Calvijn, *Inst* 2.2.12, resp. WL:VRV 46 (→ 6.2.2).





# Bronnen

## Archieven

Historisch DocumentatieCentrum voor het Nederlands Protestantisme, Amsterdam

inv. nr. 77	H Dooyeweerd
inv. nr. 157	A Janse
inv. nr. 405	D H Th Vollenhoven
inv. nr. 418	J Woltjer

Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven, Groningen

inv. nr. 1364	Walse gemeente Groningen, 1563 – 1926
---------------	---------------------------------------

Archief Protestantse Theologische Universiteit (tijdelijk: Almere)

inventaris K Dijk (1885–1968).

## Websites

Onderstaande verwijzingen naar websites (<http://...>) zijn gecontroleerd d.d. 18 oktober 2014.

[archive.org](http://archive.org)  
[dare.uvu.vu.nl](http://dare.uvu.vu.nl) (o.a. de oraties van J Woltjer aan de VU)  
[gtb.inl.nl](http://gtb.inl.nl) (o.a. het WNT)  
[imagebase.uvu.vu.nl](http://imagebase.uvu.vu.nl) (o.a. jaarverslagen van de VHOGG)  
[openaccess.leidenuniv.nl](http://openaccess.leidenuniv.nl)  
[plato.stanford.edu](http://plato.stanford.edu)  
[resources.huygens.knaw.nl](http://resources.huygens.knaw.nl) (o.a. BLGNP)  
[www.archieven.nl](http://www.archieven.nl)  
[www.ccel.org](http://www.ccel.org)  
[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)  
[www.delpher.nl](http://www.delpher.nl)  
[www.dbnl.org](http://www.dbnl.org) (o.a. Woltjer 1931)  
[www.digibron.nl](http://www.digibron.nl)  
[www.digitallibrary.nl](http://www.digitallibrary.nl)  
[www.dhspriory.org/thomas](http://www.dhspriory.org/thomas)  
[www.groningerarchieven.nl](http://www.groningerarchieven.nl)  
[www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)  
[www.jstor.org](http://www.jstor.org)  
[www.knaw.nl](http://www.knaw.nl)  
[www.korpora.org](http://www.korpora.org)  
[www.members.shaw.ca](http://www.members.shaw.ca)  
[www.neocalvinisme.nl](http://www.neocalvinisme.nl)  
[www.newadvent.org](http://www.newadvent.org)  
[www.statengeneraaldigitaal.nl](http://www.statengeneraaldigitaal.nl)  
[www.textlog.de/woerterbuecher.html](http://www.textlog.de/woerterbuecher.html)  
[www.weeklystandard.com/articles/heretic\\_707692.html](http://www.weeklystandard.com/articles/heretic_707692.html) (m.b.t. Thomas Nagel)  
[www.zeno.org](http://www.zeno.org)

## Primaire literatuur

Woltjer J

- 1877 *Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Specimen Litterarium quo inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius*. Groningae: Noordhoff [LPFC; zie 1987]
- 1881 *Oratio de Summi Philologi Imagine cuique philologiae studioso spectanda* (8 oktober). Groningen: Wolters [OSPI]
- 1886a 'Toespraak bij het hervatten der lessen', in: J.C. Rullmann 1936, 70–93
- 1886b *Overlevering en Kritiek*. Amsterdam: Wormser; geciteerd via VRV 47–85 [OvK]
- 1887a *Tucht en wetenschap*. [rede 2 september 1886] Amsterdam: [Wormser] [TuW]
- 1887b *Liefde en wetenschap*. Amsterdam: [Wormser] [LieW]
- 1887c *Wat is het doel van het Christelijk Nationaal Schoolonderwijs?* Amsterdam: Wormser (Groningen: Wolters <sup>2</sup> 1911; Kampen: Kok <sup>3</sup> 1936) [DCNS; geciteerd naar <sup>3</sup> 1936]
- 1888 *Pontius Pilatus. Eene studie*. Amsterdam: Wormser [*Pilatus*]
- 1891 *De Wetenschap van de Logos*. Amsterdam: Wormser; geciteerd via VRV 1–46 [WL]
- 1892 *Gezag en wetenschap*. Amsterdam: Wormser [GzW]
- 1894 *Vrijheid, de levensvoorwaarde voor het hooger onderwijs. Inleiding tot het debat over de stellingen voorgedragen in de meeting der Vereeniging voor Hooger Onderwijs, te Utrecht gehouden den 27 Juni 1894*. Amsterdam: Wormser [Vrijheid]
- 1896 *Ideël en reël*. Amsterdam: Boekhandel; ook in: VRV 178–235 [IR]
- 1897 *Leven en wetenschap*. Leiden: Donner [LeW]
- 1898 *Herodes. Eene studie*. Leiden: Donner [*Herodes*]
- 1901 *Beginsel en Norm in de Literatuur*. Leiden: Donner; geciteerd via: VRV 147–177 [BNL]
- 1902a 'Kennen en kunnen' [KeKu]; in: VT, 5–21
- 1902b 'De nieuwe opvoeding', in: VT, 22–37 [NOpv]
- 1902c 'Eenheid', in: VT, 38–54
- 1902d 'Wetenschap en dogma', in: VT, 55–71 [WDog]
- 1903 *Vier Toespraken*. Leiden: Donner [VT]
- 1906 *Wetenschap en Wereldbeschouwing*, in: Almanak Studentencorps VU NDDD 1906, 230–250 [WWb]
- 1907 *Zekerheid der wetenschap*. Amsterdam: Van Schaik [ZW]
- 1908a *Het Woord, zijn Oorsprong en zijne Uitlegging*. Amsterdam: Schaik; geciteerd via VRV 98–146 [WOU]
- 1908b 'De opvoeding door de school', in: A Anema e.a., *Christendom en Opvoeding*, Baarn: Hollandia, 77–120
- 1909a *Intellectualisme*. Hilversum: Klemkerk [*Int*] [rede voor het Christelijk Nationaal Schoolonderwijs, oorspr. gepubliceerd in *Paedagogisch Tijdschrift*]

- 1909b *De heiliging van Gods Naam ook in de wetenschap*. [Tekst onbekend; samenvatting in: *De Heraut*, 26 september 1909; zie Van der Laan 2000:104, 275n285; online: <http://www.digibron.nl/search/detail/012eb5813dd5d7411f5e72d4/naar-ouder-gewoonte>]
- 1910 'Het vijftig-jarig bestaan van de Vereeniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs herdacht. Rede gehouden in de Algemeene Vergadering van 31 Oct. 1910', in: *De Vereeniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs 1860-1930*. Wageningen: Veenman 1935, 7-28
- 1912a *Religio en pietas bij Lucretius*. Amsterdam: Müller [RL]
- 1912b 'De natuurkundige faculteit aan de Vrije Universiteit', in: *Twee-endertigste Jaarverslag [over 1911] van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden Grondslag* Amsterdam: Bureel Keizergracht 162 [VU] 1912, xxxvi-lvi [online: <http://imagebase.uvu.vu.nl/cdm/singleitem/collection/digi/id/4134/rec/30>]
- 1914 'Het Wezen der Materie', in: VRV 236-257 [WM]
- 1923 *Ut Cognoscant Te. Verhandelingen over onderscheidene Gymnasiale Leervakken*. Amsterdam: De Standaard [UCT; 1892-1911]
- 1931 *Verzamelde Redevoeringen en Verhandelingen*. Eerste [en enige; RN] deel. Amsterdam: De Standaard [VRV] [online: [www.dbnl.org](http://www.dbnl.org)]
- 1987 *Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Greek & Roman Philosophy. A fifty-two volume reprint set. Leonardo Tarán (ed.), Volume 45*. New York/London: Garland [LPFC; = Woltjer 1877]

mss/tss:

- z.j. *Encyclopaedie der Philologie*. Dictaat colleges –, ms JJ Koopmans. Amsterdam: Bibliotheek VU [EdP] [online: nog onbekend]
- z.j. *Encyclopaedie der Philologie*. Dictaat colleges –, ts H. van der Laan [ongepubliceerd; ca. 2000]
- z.j. *Israël, Grieken, Plato & Aristoteles, Hellenisme*; ms JWoltjer in HDC Archief J.Woltjer, doos 2 map 'Paedagogiek'; deel van ms Paedagogiek (circa 1902-1906)<sup>300</sup> [msPaed]

- Jaarverslagen VHOGG (Universiteitsbibliotheek Vrije Universiteit)
- Almanakken Studentencorps VU NDDD 1906, 1940, 1941 (Universiteitsbibliotheek Vrije Universiteit)
- Handelingen Eerste Kamer ([www.statengeneraaldigitaal.nl](http://www.statengeneraaldigitaal.nl))

<sup>300</sup> LaanW 220-221

## Secundaire literatuur

Aall A A F

- 1896 *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. I. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie.* Leipzig: Reisland
- 1899 *Idem. II. Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur.* Leipzig: Reisland

Aristoteles

- 1956 *Metaphysics I* (tr. H Tredennick). Loeb Classical Library. London: Heinemann
- 1958 *Metaphysics II* (tr. H Tredennick). *Oeconomica. Magna Moralia.* (tr. G.C. Armstrong) Loeb Classical Library. London: Heinemann
- 1957 *On the soul. Parva Naturalia. On breath* (tr. W S Hett). Loeb Classical Library. London: Heinemann
- <sup>2</sup> 1993 *Posterior Analytics* (tr. J. Barnes). Oxford: Clarendon Press

Asselt W J v

- 2003 'Natuurlijke theologie als uitleg van openbaring? Ectypische versus archetypische theologie in de zeventiende-eeuwse Gereformeerde dogmatiek', in: *Nederlands Theologische Tijdschrift* 57 (2003) 135–152

Asselt W J v, e.a.

- 2009 *Scholastic Discourse. Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules.* PIRef 4 (ed. W den Boer). Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek

Asselt W J v, P L Rouwendal e.a.

- 1998 *Inleiding in de Gereformeerde scholastiek.* Zoetermeer: Boekencentrum

Audi R (ed.)

- <sup>2</sup> 1999 *Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: CUP [CDPh]

Augustijn C

- 1998 'Kuypers rede over 'De hedendaagse schriftcritiek' in haar historische context', in: C Augustijn, J Vree, 109–148

Augustijn C, e.a. (red.)

- 1987 *Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed.* Delft: Meinema

Augustijn C, J Vree

- 1998 *Abraham Kuyper: vast en veranderlijk. De ontwikkeling van zijn denken.* Zoetermeer: Meinema

## Augustinus

- 1982a *Eighty-Three Different Questions*. (tr. D L Mosher). Fathers of the Church, vol. 70. Washington DC: Catholic University of America Press (1977, 2002)
- 1982bc *The Literal Meaning of Genesis*, vol. 1, 2 (J H Taylor; Ancient Christian Writings, eds. J Quasten et al., 41, 42). New York: Newman [GAL]
- 1940 *Die Ordnung* (Übers. C J Perl). Paderborn: Schöningh
- 1984 *City of God* (tr. H Bettenson, intr. J O'Meara). London: Penguin

## Bacote V

- 2013 'Abraham Kuyper's Rhetorical Public Theology with Implications for Faith and Learning', in: S Bishop, J H Kok (eds.), 205–220

## Barbone S

- 1995 'Innaity in Descartes' *Regulae*', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57/2, 297–307

## Barr J

- 1991 *The Semantics of Biblical Language*. London: SCM / Philadelphia: Trinity [1961]

## Barth K

- 1944 *Kirchliche Dogmatik* I/1. Zürich: Zollikon
- 1962 *Einführung in die evangelische Theologie*. München/Hamburg: Siebenstern

## Bavinck H

- 1881 'Het voor en tegen van een dogmatisch systeem', in: 1922, 59–67
- 1900 'Kennis en leven' in: 1922, 203–240
- 1904 *Christelijke wetenschap*. Kampen: Kok
- 1905 *Geleerdheid en wetenschap*. Rede uitgesproken bij de opening der lessen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, 20 september 1905. Amsterdam: Höveker & Wormser
- 1908 *Wijsbegeerte der Openbaring. Stone-lezingen [etc.]*. Kampen: Kok
- <sup>2</sup>1913 *Christelijke wereldbeschouwing*. Kampen: Kok [1904]
- <sup>7</sup>1998 *Gereformeerde Dogmatiek I–IV*. Kampen: Kok [= <sup>4</sup>1928–1930; <sup>1</sup>1895–1901; GD]
- 1922 *Kennis en leven. Opstellen en artikelen uit vroegere jaren*. Kampen: Kok
- <sup>2</sup>1931 *Magnalia Dei. Onderwijzing in de christelijke religie naar gereformeerde belijdenis*. Kampen: Kok [1907]

## Beek A van de

- 1996 *Schepping. De wereld als voorspel van de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach
- 2012 *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*. Zoetermeer: Meinema

Begeman A W

1952 'Idee', *CVCW* 16/2 (november), 11

Bekkum K v

2000 'Zekerheid en Schriftgezag in neo-calvinistische visies op de historiciteit van de bijbel', in: K v Bekkum, R Rouw (red.), 77–108

2001 'Naar de klaarblijkelijke bedoeling zintuiglijk waarneembaar'. De kwestie-Geelkerken in theologiehistorisch perspectief', in: G Harinck (red.), 87–108

Bekkum K v, R Rouw (red.)

2000 *Geloven in zekerheid. Gereformeerd geloven in een postmoderen tijd.* TU-bezinningsreeks 1. Barneveld: Vuurbaak

Benedict P

2002 *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism.* New Haven CT: Yale UP

Berkeley G

1710 *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.* [online: [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)]

Berkouwer G C

1957 *De mens het beeld Gods.* Dogmatische Studiën. Kampen: Kok

Berlin I

<sup>2</sup>2014 *Three Critics of the Enlightenment. Vico. Hamann. Herder.* Princeton NJ: Princeton UP

Bishop S, J H Kok (eds.)

2013 *On Kuyper. A collection of readings on the work & legacy of Abraham Kuyper.* Sioux Centre, Iowa: Dordt College Press

Blauwendraat H

2004 *Worsteling naar waarheid. De opkomst van Wiskunde en Informatica aan de VU.* Historische Reeks VU (red. A L Tervoort) deel 5. Zoetermeer: Meinema

Blocher H

1984 *In the Beginning. The Opening Chapters of Genesis.* Downers Grover, IL/Nottinham: IVP [orig. 1979 *Révélation des origines*]



Blokhuis P

1985 *Kennis en abstractie*. Amsterdam: VU Uitgeverij

Blumenberg H

1986 *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt m Main: Suhrkamp [orig. 1981]

Boeckh A H

1966 *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. Ernst Bratuscheck (Hg.); Rudolf Klusmann (Bes.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [= <sup>2</sup> 1886 Leipzig]

Boersema J J

1997 *Thora en Stoa over mens en natuur. Een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit*. Baarn: Callenbach

Bois-Reymond E H du

1967 *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge*. Berlin: De Gruyter [orig. 1872 resp. 1880]

Bolt J

1999 'Abraham Kuyper as Prophet: Another Look at Kuyper's Critique of the Enlightenment', in: C van der Kooi, J de Bruijn (eds.), 30–41

Bonhoeffer D

1990 *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. (Hg. H-R Reuter). Dietrich Bonhoeffer Werke (Hg. E Bethge etc.) 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt [1931]

Booth C B (red.)

1939 *De reformatie van het Calvinistische denken*. 's-Gravenhage: Guido de Brès

Bos A P

1979 'Oude en nieuwe discussies over de waarde van het Platonisme', in: *PhRef* 44/1 (1979) 16–45

1982 Boekbespreking [E.P. Meijering, *Calvin wider die Neugierde* (1980)], *PhRef* 47/1, 91–93

1991 *In de greep van de Titanen. Inleiding tot een hoofdstroming van de Griekse filosofie*. Verantwoording: christelijk wijsgerige reeks, nr. 5 (red. B Kee e.a.). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn

1996 *Geboeid door Plato. Het christelijk geloof bekneeld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie*. Kampen: Kok

- 1999 *De ziel en haar voertuig. Aristoteles' psychologie geherinterpreteerd en de eenheid van zijn oeuvre gedemonstreerd.* Budel: Damon
- 2003 *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature.* Leiden/Boston: Brill [acad. uitgave van 1999]
- Bos A P en D F M Strauss  
2007 'Greek Ontology and Biblical Cosmology: An Unbridgable Gap', in: B Sweetman (ed.), 101–126
- Brakel W à  
21893 *Redelijke godsdienst* I, II. Leiden: Donner [1700]
- Bratt J D  
2013 *Abraham Kuyper: modern Calvinist, Christian democrat.* Grand Rapids, MI: Eerdmans
- Bremmer R H  
1961 *Herman Bavinck als dogmaticus.* Kampen: Kok  
1966 *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten.* Kampen: Kok
- Bril K A, e.a. (eds.)  
1973 *The Idea of a Christian Philosophy. Essays in Honour of D. H. Th. Vollenhoven.* Kampen: Kok [= PhRef 38]
- Brink G van den  
2007 *Als een scoon boek. Achtergrond, receptie en relevantie van NGB artikel 2.* Leiden [online: [openaccess.leidenuniv.nl](http://openaccess.leidenuniv.nl)]
- Brink G van den, C van der Kooi  
2012 *Christelijke dogmatiek. Een inleiding.* Zoetermeer: Boekencentrum [CD]
- Brouwer A M  
1905 *Daniël Chantepie de la Sayssaye. Een historisch-dogmatische studie.* Groningen: Wolters
- Bruijn J de (red.)  
1989 *Bepaald gebied. Aspecten van het protestants-christelijk leven in Nederland in de jaren 1880–1940.* Baarn: Ten Have
- Bruijn J de, G Puchinger (red.)  
1985 *Briefwisseling Kuyper-Idenburg.* Franeker: Weaver

- Bruns C  
2011 'Christologischer Universalismus. Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes', in: Enders, Kühn 2011, 7–46
- Burkert W  
2004 *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge MA/London: Harvard UP
- Burrow JW  
2000 *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*. New Haven/London: Yale UP
- Calvin J  
1559 *Institutie*. Ed. 2009 (vert. C.A. de Niet) Houten: Den Hertog. [*Inst*]
- Casimir R  
41932 *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte* (I,II). z.p.: Wereldbibliotheek
- Cassirer E  
1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer
- Cassuto U  
1961 *A Commentary on the Book of Genesis. Part I From Adam to Noah (Genesis I – VI 8)*. Jerusalem: Magnes Press [orig. Hebr. 1944]
- Chantepie de la Saussaye D  
1874 'Dogmatische aantekeningen', in *Potestantsche Bijdragen* 5 (1874) I, 121–136; II, 236–266; opgenomen in VW III, 2003: 605–636  
1997– *Verzameld Werk I–III*. F G M Broeyer, H W. de Knijff, H Veldhuis (red.).  
2003 Zoetermeer: Boekencentrum
- Clouser R  
2005 *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Revised Edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press
- Cooper JW  
2000 *Body, Soul & Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. [New Preface]. Grand Rapids MI: Eerdmans [orig. 1989]
- Cuneo T, R v Woudenberg (eds.)  
2004 *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: CUP

Davies O

2004 *The Creativity of God. World, Eucharist, Reason.* Cambridge: CUP

Denzinger H, A Schönmetzer

<sup>39</sup>2001 *Enchiridion Symbolorum.* Freiburg im Breisgau: Herder

Derkx P H J M

1994 *H.J. Pos, 1898–1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist.*  
Hiversum: Verloren

Deursen A Th v

2005 *Een hoeksteen in een verzuild bestel. De Vrije Universiteit 1880–2005.* Amsterdam:  
Bert Bakker

Diels H A (W Kranz, Hg.)

<sup>6</sup>1951/2 *Die Fragmente der Vorsokratiker* I–III. Berlin-Grunewald: Weidmann [1903;  
<sup>3</sup>1912, <sup>10</sup>1960/1]

Dijksterhuis E J

<sup>2</sup>1975 *De mechanisering van het wereldbeeld.* Amsterdam: Meulenhof [1950]

Dionysius the Areopagite

1984 *The Divine Names & The Mystical Theology* (tr. C E Rolt). London: SPCK [1920;  
orig. ca. 480]

Donovan O O'

<sup>2</sup>1994 *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics.* Leicester:  
Apollos; Grand Rapids MI: Eerdmans [orig. 1986]

2005 *The Ways of Judgement. The Bampton Lectures 2003.* Grand Rapids MI: Eerdmans

Dooyeweerd H

1923 *Normatieve Rechtsleer* (ms, HDC)

1923a *Rooms-Katholieke en Anti-Revolutionaire Staatskunde* (ms, HDC) [RKARS]

1924/25 'In den strijd om een Christelijke Staatskunde. Proeve van een fundeering der  
Calvinistische levens- en wereldbeschouwing in hare wetsidee. Hoofdstuk I  
(Vervolg; VI)', *AntiRevolutionaire Staatskunde* 1, 228–244 [vgl. Dooyeweerd 2008]

1926 *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie.* Kampen: Kok

1927 'In den strijd om een Christelijke Staatskunde. Proeve van een fundeering der  
Calvinistische levens- en wereldbeschouwing in hare wetsidee. I. Het oude  
Probleem der Christelijke politiek (vervolg)', *AntiRevolutionaire Staatskunde*  
(3mnd) 1, 142–194 [vgl. Dooyeweerd 2008]

- 1931 *De Crisis der Humanistische Staatsleer in het licht eener calvinistische kosmologie en kennisleer*. Amsterdam: Ten Have.
- 1935/36 *De Wijsbegeerte der Wetsidee* I/II–III. Amsterdam: Paris
- 1936a ‘Het tijdsprobleem en zijn antinomieën op het immanentiestandpunt’, *PhRef* 1/2, 65–83
- 1937 ‘Wat de WdW aan Abraham Kuyper te danken heeft’, *De Reformatie* 19 (29 oktober) 63–65
- 1939 ‘Kuyper’s Wetenschapsleer’, *PhRef* 4/4, 193–232
- 1942 ‘De leer van demensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee’, *CVCW* 7/5 (december), 134–143
- 1943 ‘De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip. Een kritisch onderzoek naar de grondslagen der thomistische zijnsleer’ I–II, *PhRef* 8/3–4, 65–99 [= 2013:246, 265–312 (RSP II, ch.VII.A.t-B.i)]
- 1946 ‘De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip. Een kritisch onderzoek naar de grondslagen der thomistische zijnsleer’ IV, *PhRef* 11/1, 22–52 [= 2013:392–432 (RSP II, ch.VII.E.t-ff)]
- 1949 *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte. I Het Griekse voorspel*. Franeker: Wever
- 1952 ‘De transcendentale critiek van het theoretisch denken en de Thomistische theologia naturalis’, *PhRef* 17/4, 151–184 [= 2013:138–180; RSP II, ch.IV)]
- 1971 ‘Na vijf en dertig jaren’, *PhRef* 36, 1–12
- 2008 *The Struggle for a Christian Politics*. The Collected Works of Herman Dooyeweerd, Series B, vol. 17 (Gen. Ed. D F M Strauss), Lewiston, New York: Edwin Mellen [vgl. Dooyeweerd 1924–25, 1927]
- 2011 *Reformation and Scholasticism in Philosophy. III Philosophy of Nature and Philosophical Anthropology* (gen. ed. D F M Strauss; co-eds. H Van Dyke, W Ouweneel). Grand Rapids MI: Paideia [orig. *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte. II De Wijsbegeerte der Wetsidee en de scholastieke traditie in het christelijk denken*. HDC, inv.nr. 77, VN 69, deel III]
- 2012 *Reformation and Scholasticism in Philosophy. I The Greek Prelude* (gen. ed. D F M Strauss; eds. Robert F. Knudson, D F M Strauss). Grand Rapids MI: Paideia [= Dooyeweerd 1949]
- 2013 *Reformation and Scholasticism in Philosophy. II The Philosophy of the Cosmological Idea and the Scholastic Tradition in Christian Thought* (gen. ed. D F M Strauss; co-eds. L Boliek, R Vundering, H Van Dyke). Grand Rapids MI: Paideia [orig. *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte. II De Wijsbegeerte der Wetsidee en de scholastieke traditie in het christelijk denken*. HDC, inv.nr. 77, VN 69, deel IIA/B].
- Duffy E  
1997 *Saints and Sinners. A History of the Popes*. New Haven CT: Yale UP

Eck J v

- 2003 *Handelingen. De wereld in het geding*. CNT. Kampen: Kok  
 2007 *Kolossenzen, Filemon. Weerbaarheid en recht*. CNT. Kampen: Kok  
 2013 *Van also hoge. Over ruimte en beweging in God*. Franeker: Van Wijnen

Edel G

- 2002 'Fichte – Marburger Neokantianismus und die philosophischen Methode', in: D Pätzold, Chr Krijnen (Hrsg.) 35–48

Eglinton J P

- 2012 *Trinity and Organism. Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. York/New York: T&T Clark.

Eijnatten J v

- 1993 *God, Nederland en Oranje. Dutch Calvinism and the Search for the Social Centre*. Kampen: Kok

Eisler R

- 1904 *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (2 delen). Berlin: Mittler [orig. 1899; WdphB; online: [www.textlog.de](http://www.textlog.de), [www.zeno.org](http://www.zeno.org)]  
 2 1922 *Handwörterbuch der Philosophie* (Bes. R. Müller-Freienfels), Berlin: Mittler [orig. 1913; HaWP]  
 1964 *Kant-Lexikon* (Bes. H. Kuhn) Hildesheim: Olms [= Berlin 2 1930; orig. 1916]

Enders M, R Kühn

- 2011 *"Im Anfang war der Logos..." Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Mit einem Beitrag von Christoph Bruns. Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, Band 11. Freiburg: Herder

England R

- 2001 'Natural selection, Teleology and the Logos. From Darwin to the Oxford Neo-Darwinists, 1859–1909', in: *Osiris*, 2<sup>nd</sup> series, vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions, 270–287 [online: [www.jstor.org/stable/301989](http://www.jstor.org/stable/301989)].

Erasmus D

- 1989 *Vrede's weeklacht en andere geschriften over vrede en eendracht op internationaal-politiek en kerkelijk terrein*. P.M.M. Geurts (vert.). Baarn: Ambo Klassiek

- Flach W  
2002 'Kritizistische oder dialektische Methode. Analyse und Bewertung,' in: D Pätzold, Chr Krijnen (Hrsg.) 9–20.
- Flew A  
2007 *There is a God. How the world's most notorious atheist changed his mind.* New York: Harper Collins
- Fichte J G  
41994 *Die Anweisung zum seligen Leben.* PhB 234. Hamburg: Meiner [1806]
- Flipse A  
2005 'Hier leert de natuur ons zelf de weg.' *Een geschiedenis van Natuurkunde en Sterrenkunde aan de VU.* Historische reeks VU (red. A L Tervoort) deel 6. Zoetermeer: Meinema  
2014 *Christelijke wetenschap. Nederlandse rooms-katholieken en gereformeerden over de natuurwetenschap, 1880–1940.* Passage Reeks 44. Hilversum: Verloren
- Flipse H J  
1902 *De Vocis Quae Est Logos Significatione Atque Usu.* Diss. Leiden: Donner
- Foster J B et al.  
2008 *Critique of Intelligent Design. Materialism versus Creationism From Antiquity to the Present.* New York: Monthly Review Press
- Frame J M  
1972 *The Amsterdam Philosophy. A Preliminary Critique Philadelphia PA: Pilgrim Press*
- Freeman K  
31953 *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker.* Oxford: Basil Blackwell
- Friesen G L  
2011 *Two Paths of Reformational Philosophy. Early Writings of Vollenhoven and Dooyeweerd.* [ongepubliceerd; <http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/History.html>, <http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/History2.html>, [t/m .../History18.html](http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/History18.html)]
- Gaay Fortman, W F de (red.)  
1987 *Jhr. Mr. A.F. de Savornin Lohman, 29 mei 1837 – 11 juni 1924.* Kampen: Kok

Gadamer H G

- <sup>6</sup>1990 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck

Geertsema H G

- 1970 'Transcendentale openheid' I/II, *PhRef* 35, 25–56 (I), 132–155 (II)  
 1992 *Het menselijk karakter van ons kennen*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn  
 2004 'Analytical and Reformational Philosophy. Critical Reflections regarding R. van Woudenberg's Meditation on 'Aspects' and 'Functions'', *PhRef* 69/1 (2004) 53–76

Geesink W [= G H J W J]

- <sup>2</sup>1925 *Van 's Heeren ordinantieën I–IV*. Kampen: Kok [1908]

[Gegevens 1955]

- 1955 *Gegevens betreffende de Vrije Universiteit ter gelegenheid van haar 75-jarig bestaan ... uitgegeven*. Kampen: Kok

Gestrich C

- 1989 *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihr Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*. Tübingen: Mohr

Glas G

- 1996 'Filosofische antropologie', in: R v Woudenberg e.a., 86–142  
 2010 *Wat is christelijke filosofie?* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Dooyeweerd Leerstoel [etc.] 25 juni 2010. Amsterdam: Vrije Universiteit [online: dare.uvu.nl]

Gootjes N H

- 1984 *De geestelijkheid van God*. Franeker: Wever

Graaf S G de

- 1940 *Hoofddlijnen in de dogmatiek*. Kampen: Kok

Greco J

- 2004 'Reid's Reply to the Skeptic', in: T Cuneo, R v Woudenberg (eds.), 134–155

Griffioen S

- 1976 *De roos en het kruis. De waardering van de eendigheid in het latere denken van Hegel*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum  
 1986 'De betekenis van Dooyeweerd's ontwikkelingsidee', in: *PhR* 51, 83–109; ook in Griffioen 2003, 149–179



- 1998 'Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis', in: Chr Krijnen, E W Orth (Hgg.), 57–72
- 2003 *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*. Verantwoording: christelijk wijsgerige reeks, nr. 20 (red. B Kee e.a.). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn

Groen van Prinsterer G v

- 2008 *Ongeloof en Revolutie*. Serie *Klassiek licht* (red. K v Bekkum, H Selderhuis). Barneveld: Nederlands Dagblad [1847]

Gunton C E

- 1992 *Christ and Creation*. Carlisle: Paternoster Press
- 1993 *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The 1992 Bampton Lectures*. Cambridge: CUP
- 1998 *The Triune Creator. A historical and systematic study*. Edinburgh: EUP

Harinck G (red.)

- 2001 *De kwestie-Geelkerken. Een terugblik na 75 jaar*. AD Chartas-reeks 5. Barneveld: Vuurbaak

Hart H

- 1993 Boekbespreking [van Stellingwerff 1992], *PhRef* 58/1, 88–90

Hartman J J

- 1918 'Levensbericht J. Woltjer', in: *Jaarboek*, Amsterdam: KNAW [online: [www.digitallibrary.nl](http://www.digitallibrary.nl)]

Hartmann E von

- 1899 *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*. Leipzig: Haacke [21914]

Heinze M

- 1872 *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie*. Oldenburg: F Schmidt

Henderson R D

- 1994 *Illuminating law. The construction of Herman Dooyeweerd's philosophy 1918 – 1928*. Diss. VU. Amsterdam: VU

Hegel G W F

- 1970 *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. Stuttgart: Reclam [1820]

- Heppe H  
1935 *Die Dogmatik der evangelisch-reformierte Kirche*. E. Bizer (Hg.). Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins [1861]
- Herder J G  
1966 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Darmstadt: Joseph Melzer [1784–1791]
- Hertz H  
1894 *Die Prinzipien der Mechanik im neuen Zusammenhange dargestellt*. Gesammelte Werke Band III. Leipzig: JABarth (<sup>2</sup> 1910)
- Hobbes T  
1943 *Leviathan. With an Introduction by A.D. Lindsay*. Everyman's Library. London: Dent [1651]
- Hobsbawm E J  
1989 *The Age of Empire 1875–1914*. New York: Vintage [1987]
- Hodge C  
1871 *Systematic Theology* I–III. London: Nelson [online: [www.wccel.org](http://www.wccel.org)]
- Hoek A van den  
1988 *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model*. (Diss. Univ. Nijmegen). Leiden: Brill
- Hooykaas R  
1972 *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh/London: Scottish Academic Press (repr. 1977)
- Horst G ter  
2008 *De ontbinding van de substantie. Een deconstructie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en kenleer van Thomas van Aquino*. Dissertatie KUNijmegen. Nijmegen: Eburon
- Houtman C  
2006 *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*. Zoetermeer: Meinema
- Houtman C, e.a. (red.)  
1978– *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* 1–6.  
2006 Kampen: Kok [BLGNP; online: [resources.huygens.knaw.nl/lexiconprotestantisme](http://resources.huygens.knaw.nl/lexiconprotestantisme)]

Houwelingen P H R v

1997 *Johannes. Het evangelie van het Woord.* CNT 3. Kampen: Kok

Iber C

1999 *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Jaeger L

2012 *What the Heavens Declare. Science in the Light of Creation.* Eugene OR: Cascade

Jammer M

1997 *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics.* New York: Dover [1961]

Jansen H

2011 *Op, op, ten strijde, Jeruzalem bevrijden. Het ware verhaal van de kruisvaarders.* Amsterdam: Van Praag

Jong Ozn K de

1989 'De protestanten en het onderwijs', in: J de Bruijn (red.), 166–188

Jong W R de, A Betti

2010 'The Classical Model of Science: a millennia-old model of scientific rationality', in: *Synthese* 174, 185–203 [online: DOI 10.1007/s11229-008-9417-4 (2008)]

Jorink E

2006 *Het Boeck der Natuere. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods schepping.* Leiden: Primavera

Kaiser C B

1991 *Creation and the History of Science.* The history of Christian theology, vol. 3 (ed. Paul Avis). Grand Rapids: Eerdmans

1997 *Theology and the History of Physical Science. The Creationist Tradition from Basil to Bohr.* Studies in the History of Christian Science LXXVII (ed. H.A. Obermann). Leiden: Brill [acad. uitgave van 1991]

2007 *Toward a Theology of Scientific Endeavour: The Descent of Science.* Aldershot (UK), Burlington, VT: Ashgate

Kamp H R van der

2010 *Hebreeën. Geloven is volhouden.* CNT 3. Kampen: Kok

## Kamphuis B

- 2000 'Geloofszekerheid en de binding aan de belijdenis', in: K v Bekkum, R Rouw (red.), 135–150

## Kant I

- 1976 *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Philosophische Bibliothek 40. Hamburg: Meiner [1783; *ProlMetaf*]  
 1979 'Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', in: *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*. Wiesbaden: Fourier, 201–221  
 1998 *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek 505. Hamburg: Meiner [A: 1781, B: 1787; KdrV]  
 2005 *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam [1788; KdpV]  
 2001 *Kritik der Urteilskraft*. Philosophische Bibliothek 507. Hamburg: Meiner [1790; KdU]

## Kelber W

- 1958 *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*. Stuttgart: Urachhaus

## Kirschenmann P

- 1998 'Erfahrung, Sollen und Sinn. Einige Beobachtungen über den Neukantianismus in den Niederlande', in: Chr Krijnen, E W Orth (Hgg.), 239–245

## Klages L

- <sup>6</sup>1981 *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Grundmann [orig. 1929–1932]

## Klapwijk J

- 1980 'Honderd jaar filosofie aan de VU', in: Van Os & Wieringa, 529–593  
 1987 'Abraham Kuyper over wetenschap en universiteit', in C Augustijn e.a. (red.), 61–94, 236–241  
 1989 'On Worldviews and Philosophy', in: P A Marshall e.a. (eds.) *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham MD: UPA, 41–55  
 2008 *Purpose in the living world. Creation and Emergent Evolution*. Cambridge: CUP  
 2013 'Abraham Kuyper on science, theology and university', in: S Bishop, J H Kok (eds.), 221–245; oorspr. *PhRef* 78/1, 18–46

## Knijff H W de

- 2013 *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging. Over secularisatie, wetenschap en christelijk geloof*. Zoetermeer: Boekencentrum

Koch J

2007 *Abraham Kuiper. Een biografie.* Amsterdam: Boom

Köhler L, W Baumgartner

<sup>3</sup>1996 *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament.* Leiden [HAL]

Kok J H

1988 Vollenhoven and 'Scriptural Philosophy', *PhRef* 53/2 (1988) 101–142

1992 *Vollenhoven – his early development.* Sioux Center, Iowa: Dordt College Press

2001 Book review [van Van der Laan 2000], *PhRef* 66/2, 215–218

2007 'Woltjer on Classical Antiquity', in: Sweetman, Robert (ed.), 41–64

Kooi C van der

<sup>4</sup>2005 *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvin en Barth.* Kampen: Kok [2002]

2006 'Schoon en broos: scheppingstheologie vroeger en nu', in: C Dekker e.a. (red.) *En God beschikte een worm. Over schepping en evolutie.* Kampen: Ten Have, 82–100

Kooi C van der, J de Bruijn (eds.)

1999 *Kuiper Reconsidered. Aspects of His Life and Work.* VU studies on protestant history 3. Amsterdam: VU Uitgeverij

Kretzman N, E Stump (eds.)

1993 *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: CUP [<sup>13</sup>2006]

Krop H

1994 'Natuurwetenschap en theologie in de negentiende eeuw. De filosofische achtergrond van de moderne theologie', in: *Theoretische Geschiedenis* 21, 16–31

Krijnen Chr

1998 'Philosophieren im Schatten des Nihilismus. Eine Hinführung zum neukantianischen Beitrag', in: Chr Krijnen, E W Orth (Hgg.), 11–34

Krijnen Chr, E W Orth (Hgg.)

1998 *Sinn, Geltung, Wert. Neokantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann

Krings H

<sup>2</sup>1982 *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendlandischen Idee.* Hamburg: Meiner [<sup>1</sup>1941]

Küng H

1978 *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit.* München, Zürich: Piper

Kuiper D Th

1972 *De voormannen. Een sociaal-wetenschappelijke studie over ideologie, konflikt en kerngroepvorming binnen de Gereformeerde wereld in Nederland tussen 1820 en 1930.* Meppel/Kampen: Boom/Kok

Kuitert H M

1962 *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift.* Kampen: Kok

1977 *Wat heet geloven. Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken.* Baarn: Ten Have

Kunz A J

2013 *Als een prachtig boek. Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroegereformatorische theologie.* Zoetermeer: Boekencentrum Academic

Kuyper A

1869 *Eenvormigheid, de vloek van het moderne leven.* Amsterdam: De Hoogh

1880 *Souvereiniteit in eigen kring. Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit.* Amsterdam: Kruyt

1888/89 *Het Werk van de Heilige Geest I–III.* Amsterdam: Wormser

1893/94 *Encyclopaedie van den Heilige Godgeleerdheid I–III.* Amsterdam: Wormser [<sup>2</sup> 1909 Kampen: Kok]

[<sup>2</sup> 1910] *Dictaten Dogmatiek. II Locus de Sacra Scriptura, Creatione, Creaturis.* Kampen: Kok [z.j.]

<sup>4</sup>2002 *Het Calvinisme.* Zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N.J.) gehouden (red. G Harinck). Soesterberg: Aspekt

Laan H van der

2000 *Jan Woltjer (1849 – 1917). Filosoof, classicus, pedagoog.* Amsterdam: VU Uitgeverij [LaanW]

2001 *Een referaat over Jan Woltjer (1849 – 1917).* Breugel [ongepubliceerd; bevat Muys 1941, met inleiding en aantekeningen]

2001a ‘Woltjer, Jan’, *BLGNP* 5, 577–579

Land J P N

1889 *Inleiding tot de wijsbegeerte.* Den Haag: Martinus Nijhoff

Lear J

1988 *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge: CUP

Leibniz G W

2008 *Monadologie (Französisch/Deutsch)*. Stuttgart: Reclam [orig. 1714 *Monad*]

Levy H

1927 *Die Hegel-Renaissance in die Deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg: Heise

Lewis C I

1956 *Mind and the world-order. Outline of a theory of knowledge*. New York: Dover [1929]

Lewis C S

2003 *Christian Reflections*. Grand Rapids MI: Eerdmans

Linné C v (=Linnaeus)

1996 *Nemesis Divina*. Kampen: Kok Agora [orig. (postuum): 1848]

Locke J

1995 *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus [1693; *EHU*]

Lonergan B

1997 *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 2. Toronto: UTP

Lovejoy A O

<sup>14</sup>1978 *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933. Cambridge MA; London: Harvard UP [1936]

Löwith K

1969 (= <sup>2</sup>1949; oorspr. 1939) *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Fischer

Luther M

1883– *D. Martin Luthers Werke* (Weinmarer Ausgabe). 120 Bände. Weimar: Böhlau  
2009 Nachfolger [WA; online: archive.org]

MacDonald S

1993 *Theory of knowledge*, in: N Kretzman, E Stump (eds.), 160–195.

Mader J

1999 *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*. Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14. Berlin etc.: Lit-Verlag

Mascaró J

1965 *The Upanishads*. London: Penguin

Meijering E P

[1974] *Onmodieuze theologie. Over de waarde van de theologie van "Grieks" denkende kerkvaders*. Kampen: Kok [z.j.]

Meumann E F M

1908 *Intelligenz und Wille*. Leipzig: Quelle & Meyer

Milbank J

1999 'Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi', in: Milbank J et al. *Radical Orthodoxy. A new theology*. London/New York: Routledge, 21–37  
 2006 *Theology and social theory. Beyond secular reason*. (Second Edition.) Oxford: Blackwell

Moleschott J

1989 *De eenheid des levens* (V J B M Peeters). Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland 18. Baarn: Ambo

Moreland J P, S B Rae

2000 *Body & soul. Human Nature & the Crisis in Ethics*. Downers Grove IL: IVP

Morenz S

1973 *Egyptian Religion*. Ithaca: Cornell UP [orig. 1960 *Ägyptische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer]

Moser P K, J D Trout

1995 'General Introduction: Contemporary Materialism', in: P K Moser, J D Trout (eds.) *Contemporary Materialism. A Reader*. London/New York: Routledge, 1–32



Munk R (ed.)

2005 *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Amsterdam Studies in Jewish Thought Volume 10, Dordrecht: Springer

Muys A P

[1941] *Wijzgerige gedachten van Woltjer Sr.* [ongepubliceerd; ts in H van der Laan 2001, HDC]

Nagel T

2012 *Mind and Cosmos*. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. *Oxford etc.: OUP*

Nash R H

1962 *Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*. Grand Rapids MI: Zondervan

Nijhoff R A, H Jochemsen

2009 'Informatie als sleutelbegrip tussen leven en materie', in: T Boer (red.) *Bezinning op het levensbegin. Verzamelde opstellen van Henk Jochemsen*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 94–113

Noordegraaf J

1991 *Theorie en beginsel. R.J. Dam en zijn controverse met H.J. Pos*. Cahiers voor de taalkunde 4. Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU

1992 'Taalkunde, spelling en calvinisme. Over het werk van Dr. R.J. Dam (1896–1945)', *Radix* 18/4 (oktober) 242–254

Oakley F

1984 *Omnipotence, Covenant & Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca/London: Cornell UP

[Opgaven 1930]

1930 *Opgaven betreffende de Vrije Universiteit, uitgegeven ter gelegenheid van haar 50-jarig bestaan*. Amsterdam: De Standaard (geciteerd als *Opgaven 1930*)

Orth E W

1998 'Leben und Erlebnis bei Heinrich Rickert', in: Chr Krijnen, E W Orth (Hgg.), 75–91

2002 'Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie', in: D Pätzold, Chr Krijnen (Hrsg.), 123–134

Os C H v

1947 *Getal en kosmos. Wiskunde en wereldbeschouwing*. Amsterdam: Meulenhof

Os M v, W J Wieringa

- 1980 *Wetenschap en rekenschap. Een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit*. Kampen: Kok

Otterspeer W

- 1992 *De wiekslag van de geest: de Leidse universiteit in de negentiende eeuw*. Hollandse Historische Reeks 18 (red. H M Brokcken e.a.). Den Haag/Haarlem: St. Holl. Hist. Reeks

Ouweneel W J

- 1986 *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn
- 2012 *Het Woord van God. Ontwerp van een openbarings- en Schriftleer*. Evangelisch-Dogmatische Reeks deel XI. Heerenveen: Medema

Paas S

- 1998 *Schepping en oordeel. Een onderzoek naar de scheppingsvoorstellingen bij enkele profeten uit de achtste eeuw voor Christus*. Heerenveen: Groen

Pätzold D

- 1998 "Zum 'Sinn'-Begriff" in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen", in: Chr Krijnen, E W Orth (Hgg.), 157–168

Pätzold D, Chr Krijnen (Hrsg.)

- 2002 *Der Neokantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann

Pauwels F

- 1938 *Het duel*. Amsterdam: Querido

Pelikan J

- 1987 *Jeus door de eeuwen heen: Zijn plaats in de cultuurgeschiedenis*. Kampen: Kok  
Agora [orig. *Jesus through the centuries: his place in the history of culture*. New Haven CT: Yale UP 1985]
- 1993 *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven, Conn./London: Yale UP

Pieper J

- 1960 *Scholasticism. Personalities and Problems*. New York: Pantheon Press [orig. *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München: Kösel]

Pinkard T

2002 *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism.* Cambridge: CUP

Plantinga A

1958 ‘Dooyeweerd on Meaning and Being’, in: *Reformed Journal* 8 (October) 10–15

1974 *The Nature of Necessity.* Oxford: OUP [1989, Oxford: Clarendon]

1980 *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture, 1980.* Milwaukee, WI: Marquette UP

2011 *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, Naturalism.* Oxford: OUP

Plotinus

1917 *The Six Enneads* (tr. S Mackenna). London: Warner [orig. ca. AD 270]

Polanyi M

1962 *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy.* London/Henley: Routledge/Kegan Paul [orig. 1958]

Popma K J

1948 *De oudheid en wij.* Kampen: Kok

Pritchard J B

<sup>3</sup>1969 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement.* Princeton NJ: Princeton UP

Puchinger G

1950 *In Memoriam Dr. Abraham Kuyper 1920 november 1950.* Utrecht [uitgever ongenoemd]

1980 *Gesprekken over honderd jaar Vrije Universeiteit.* Delft: Meinema

1989 ‘Iets over geschiedbeoefening in protestantse kring’, in: J de Bruijn (red.), 42–73

Puchinger G, N Scheps

1971 *Gesprek over de onbekende Kuyper.* Kampen: Kok

Rad G v

1970 *Weisheit in Israel.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag

Ratzsch D

2001 *Nature, Design and Science. The Status of Design in Natural Science.* Albany NY: SUNY

2013 ‘Abraham’s Kuyper’s philosophy of science’, in: S Bishop, J H Kok (eds.), 232–341 [orig. 1992]

Redekop B W

2004 'Reid's Influence in Britain, Germany, France and America', in: T Cuneo, R v Woudenberg (eds.), 313–339

Reno R R

2010 *Genesis*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids MI: Brazos

Reus T de

2011 *God, religie en ons brein. In gesprek met psychiater Herman M. van Praag*. Kampen: Kok

Richards J W

2003 *The Untamed God. A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity and Immutability*. Downers Grover IL: IVP

Rijk L M de

<sup>2</sup>1981 *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*. Assen: Van Gorcum

Rintelen F-J von

1970 *Contemporary German philosophy and its background*. Bonn: Bouvier (<sup>2</sup>1973)

Ritter J, K Gründer (Hg.)

1971– *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft  
2007 [HWP]

Ritter H

1829–53 *Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Perthes

Ritter P H

1904 *Prof. Dr. Jhr. B.H.C.K. van der Wyck*. Haarlem: Tjeenk Wilink

Roelink J

1956 *Vijfenzeventig jaar Vrije Universiteit 1880/1955*. Kampen: Kok

Ruler J A van

1995 *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*. Leiden: Brill

Rullmann J C

1930 *De Vrije Universiteit 1880–1930: haar ontstaan en haar bestaan*. Amsterdam: De Standaard

- 1931 *Onze voortrekkers*. Delft: Meinema
  - 1936 *Doleantie-stemmen*. Kampen: Kok
- Runia D T
- 1993 *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis MN: Fortress Press
  - 2001 *On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Introduction, Translation. Commentary. Philo of Alexandria Commentary Series (General editor: GE Sterling). Leiden: Brill
  - 2007 'Philo in the Reformed Tradition', in: R Sweetman (ed.), 195–212
- Schaeffer H F J
- 2006 *Createdness and ethics. The Doctrine of Creation and Theological Ethics in the Theology of Colin E. Gunton and Oswald Bayer*. Theologische bibliothek Töpelmann (ed. W. Härle), Bd. 137. Berlin: WdeGruyter
- Schilder K
- 1947–51 *Heidelbergsche Catechismus I–IV*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre [HC]
  - 1951 *Philosophie: Logica*. Kampen: Brever
- Schönberger R
- 1986 *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin/New York: WdeGruyter
- Schreiner S E
- 1991 *The Theater of His Glory. Nature & Natural Order in the Thought of John Calvin*. Grand Rapids MI: Baker
- Schultz F
- 1992 *Weltanschauung als Antwort*. Amsterdam: Vrije Universiteit
- Schutte G J
- 1987 'Abraham Kuyper – vormer van een volksdeel', in: C Augustijn e.a., 9–33
- Schuurman E
- 1980 *Technology and the Future. A Philosophical Challenge*. Toronto: Wedge [orig. Ned. 1972]
- Scot J the [= John Scotius]
- 1976 *Periphyseon. On the Division of Nature*. (tr. M.L. Uhlfelder). Eugene OR: Wipf & Stock [ca. 850]

Selms A v

- <sup>5</sup>1989 *Genesis. Deel I. Prediking van het Oude Testament* (red. A van Selms e.a.). Nijkerk: Callenbach

Sicking C M J

- 1984 'Cobet', in: W Otterspeer (red.) *Een universiteit herleeft. Wetenschapsbeoefening aan de Leidse Universiteit vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw*. Leiden: Brill/UPL

Siedentop L

- 2014 *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*. London: Allen Lane

Sigwart C

- <sup>2</sup>1889 *Logik I. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Freiburg i.B.: Mohr [oorspr. Tübingen: Laupp 1873]

Sikkel J C

- 1904 *Vrijmaking van den Arbeid*. Amsterdam: Höveker & Wormser

Silvestris B

- 1990 *The Cosmographia* (W. Wetherbee). New York: Columbia UP [1973; orig. ca. 1140]

Slings S R

- 2003 *Jan Woltjer tegen de school van Cobet. Een evaluatie van 'Overlevering en Kritiek'*. Amsterdam: KNAW [online: [www.knaw.nl](http://www.knaw.nl)]

Sparrow-Simpson W J

- 1984 'The influence of Dionysius in religious history', in: Dionysius the Areopagite (tr. C E Rolt), 202–219

Spinoza B de

- 2001 *Ethics* (tr. W H White). Ware: Wordsworth [orig. 1677 *Ethica etc.*]

Spruijt C B

- 1871 'Aangeboren waarnemingsvormen', in: *De Gids* 35/4,5 (juli, september) 1–68, 414–467  
1879 *Proeve van een geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen*. Leiden: Brill

Staflou M D

- 1998 *Experimentele filosofie. Geschiedenis van de natuurkunde vanuit een wijsgerig perspectief*. Verantwoording: christelijk wijsgerige reeks, nr. 14 (red. B Kee e.a.). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn

Steiner G

- 2002 *Grammers of Creation*. New Haven/London: Yale UP [orig. 2001]

Stellingwerff J

- 1987 *Dr. Abraham Kuyper en de Vrije Universiteit*. Kampen: Kok  
 1990 *De VU na Kuyper. De Vrije Universiteit van 1905 tot 1955, een halve eeuw geestesgeschiedenis van een civitas acaademica*. Kampen: Kok [CIP-gegevens: abusievelijk 1987]  
 1992 *D.H.Th. Vollenhoven 1892–1978. Reformator der wijsbegeerte*. Baarn: Ten Have  
 2006 *Geschiedenis van de Reformatorische Wijsbegeerte*. Amersfoort/Soest: Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte

Stelt J C van der

- 1973 'Kuyper's semi-mystical conception', in: K A Bril e.a. (eds.), 178–190

Stier J

- 1899 *Die Gottes- und Logoslehre Tertullians*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Stokhof M

- 2000 *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie*. Amsterdam: Boom

Strauss D F M

- 1973 *Begrip en idee*. Bijdragen tot de filosofie (red. H. van Riessen et al.). Assen: Van Gorcum.  
 2013 'The viability of Kuyper's idea of Christian scholarship', in: S Bishop, J H Kok (eds.), 193–203 [orig. 1999]

Sturm J C

- 2001 Boekbespreking van Van der Laan 2000, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden (1969–...)* – *Low Countries Historical Review* 116/3, 404–406

Sweetman R (ed.)

- 2007 *In the Phrygian Mode: Neo-Calvinism, Antiquity, and the Lamentations of Reformational Philosophy*. Lanham, Maryland: University Press of America  
 2007a 'Prologue: Reformational Philosophy and Protestant Orthodoxy', in: B Sweetman (ed.) 2007, ix–xix

Swigchem C A.v

- 1964 *Het Gereformeerd Gymnasium te Amsterdam 1889–1964. Gedenkboek.* Amsterdam: Vereniging voor Voorbereidend Universitair Onderwijs

Taylor C

- 1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge MA: Harvard UP
- 1995 *Philosophical Arguments.* Cambridge MA: Harvard UP
- 1995a 'The Importance of Herder', in: 1995, 79–99
- 1995b 'Heidegger, Language and Ecology', in: 1995, 100–126
- 2007 *A Secular Age.* Cambridge MA: Belknap, Harvard UP

Tol A

- 2010 *Philosophy in the Making. D.H.Th. Vollenhoven and the Emergence of the Reformed Philosophy.* Sioux Center, Iowa: Dordt Press

Tol A, K A Bril (red.)

- 1992 *Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten.* Verantwoording: christelijk wijsgerige reeks, nr. 8 (red. B Kee e.a.). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn

Toorn K van den, e.a. (eds.)

- <sup>2</sup>1999 *Dictionary of Deities and Demons in the Bible.* Leiden/Grand Rapids MI: Brill/Eerdmans [DDD]

Veenhof C

- 1937 'Souvereiniteit in eigen kring', *De Reformatie* 18/5, 35–42
- 1939 *In Kuyper's lijn.* Goes: Oosterbaan & le Cointre

Veenhof J

- 1968 *Revelatie en Inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn

Velde R te

- 2006 *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae.* Aldershot: Ashgate

Veldhuis H

- 1990 *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann (1730–1788).* Sliedrecht: Merweboek



Verburg M E

- 1989 *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer*. Baarn: Ten Have

Verweijck R C (red.)

- [1920] *Dr. A. Kuyper in Jezus ontslapen*. Baarn: Bosch [z.j.]

Vico G

- 2001 *New Science. Principles of the new science concerning the common nature of nations.* (<sup>3</sup>1744; tr. DMarsch) London: Penguin

Vollenhoven D H Th [jaartal+letter: zie de Vollenhoven-bibliografie in Kok 1992]

- 1918 *De wijsbegeerte der wiskunde van theïstisch standpunt*. Amsterdam: Van Soest  
[online: dare.vu.nl]
- 1925 'Prof. dr. G.H.J.W.J. Geesink 1854 – 27 Mei 1924', in: *Almanak Studentencorps N.D.D.D.*, 81–85
- 1926a *Logos en ratio. Beider verhouding in de geschiedenis der westerse kentheorie*. Kampen: Kok [Eng.: Vollenhoven 2013]
- 1926d 'Kentheorie en natuurwetenschap', in: *Orgaan der Christelijke Vereniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland*, nrs. 2 en 4, 53–64 en 147–197
- 1927 'Prof. dr. G.H.W.H.J. Geesink', in: *Jaarboek der V.U.*, 89–93
- 1932 'Taak en plaats der wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit', in: *Anti-Revolutionaire Staatskunde (Driemaandelijks...)* 6/3 (1932) 395–411
- 1937 'Schriftuurlijke wijsbegeerte en onderwijspraktijk', in: *Referaten-bundel en Handelingen van het vierde Nationaal Christelijke Schoolcongres 29–31 October 1936*, 200–214 (lezing) en 97–106 (discussie)
- 1938n 'De logos', *CVCW* 3/2 (mei), 39–41
- 1938v 'Realisme en nominalisme', *PhRef* 3, 65–83
- 1938w Recensie van Lorenz Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, *CVCW* 3/2 (mei), 36–39
- 1941/2 'Richtlijnen ter oriëntatie in de gangbare wijsbegeerte', *PhRef* 6, 65–86; 7, 9–46
- 1950 *Geschiedenis der Wijsbegeerte. I Inleiding en geschiedenis der Grieksche wijsbegeerte vóór Platoon en Aristoteles*. Franeker: Weaver
- 1950n 'De sovereigniteit in eigen kring bij Kuyper en ons', *MVCW* (december), 4–7 [Eng.: Vollenhoven 2013a]
- 1952 'De visie op den Middelaar bij Kuyper en bij ons', *MVCW* (september), 3–9 [= Tol, Bril 1992:75–92]
- 1963 'Plato's realisme', *PhRef* 28, 97–133
- 1970 'Historische achtergrond en toekomst', *MVCW* nr. 4 (december), 2–3

- 2000 *Schematische Kaarten. Filosofische concepties in probleemhistorisch verband* (red. K A Bril, P J Boonstra). Amstelveen: De Zaak Haes
- 2005 *Wijsgerig Woordenboek* (red. K A Bril) Amstelveen: De Zaak Haes
- 2010 *Isagôgè Philosophiae. Filosofie in de traditie van de Reformatie.* (red. A Tol). Amsterdam: VU Uitgeverij
- 2011 *Gastcolleges Wijsbegeerte. Erfenis voor het heden* (red. K A Bril, R A Nijhoff). Amstelveen: De Zaak Haes
- 2013 *Reformed Epistemology. The relation of Logos and Ratio in the history of Western epistemology* (transl./introd. A Tol). Sioux Center, Iowa: Dordt College Press [Vollenhoven 1926a]
- 2013a 'Sphere Sovereignty for Kuyper and for Us', in: S Bishop, J H Kok (eds.), 317–322

Vos A

- 1981 *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie.* Kampen: Kok

Walt B J van der

- 1989 Antheunis Janse van Biggekerke (1890–1960). Môrester van 'n Twintigste-Eeuse Reformasie. Potchefstroom: Potchefstroom Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys [later: North West University]

Walton J H

- 2006 *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible.* Grand Rapids MI: Baker Academic
- 2009 *The Lost World of Genesis One. Ancient Cosmology and the Origins Debate.* Downers Grove IL: IVP Academic
- 2011 *Genesis 1 as Ancient Cosmology.* Winona Lake IN: Eisenbrauns

Walton J H, D.B. Sandy

- 2013 *The Lost World of Scripture. Ancient Literary Culture and Biblical Authority.* Downers Grove IL: IVP Academic

Weiss B

- 1886 *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Wigner E

- 1960 'The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences', in: *Communications in Pure and Applied Mathematics*, Vol. 13, No. I (February). New York: John Wiley & Sons [online: [www.dartmouth.edu/~matc/MathDrama/reading/Wigner.html](http://www.dartmouth.edu/~matc/MathDrama/reading/Wigner.html)]

Windelband W

<sup>6</sup>1912 *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr [1891]

Wittgenstein L

1977 *Over zekerheid*. Meppel: Boom

Woelderink B

1987 'De Savornin Lohman tot aan het begin van zijn staatkundige loopbaan (1837–1879)', in: W F de Gaay Fortman (red.), 12–35

Wolde E v

2009 *Terug naar het begin. Waarom Genesis 1,1 niet gaat over Gods schepping van hemel en aarde*. Nijmegen: Valkhof

Woldring H E S

2013 *Een handvol filosofen. Geschiedenis van de filosofiebeoefening aan de Vrije Universiteit in Amsterdam van 1880–2012*. Hilversum: Verloren

Wolters A M

1979 'Vollenhoven on "Word of God"', in: *Anakainosis* 1/1 (januari), 5–9

1984 'Theses on "Word of God"', in: *Anakainosis* 6/3 (maart), 1–3

Wolterstorff N

1995 *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge: CUP

2001 *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: CUP

2004 'Reid on Common Sense', in: T Cuneo, R van Woudenberg (eds.), 77–100

Woudenberg R v

1995 'Rede, religie en de mogelijkheid van Christelijke filosofie', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57/2, 267–296

1996 'Theorie van het kennen', in: R v Woudenberg e.a., 21–85

2000 *Het mysterie van de identiteit. Een analytisch-wijsgerige studie*. Nijmegen: Sun

<sup>2</sup>2002 *Filosofie van taal en tekst*. Budel: Damon

2003 *Toeval en ontwerp in de wereld. Apologetische analyses*. Budel: Damon

2003a 'Aspects' and 'functions' of individual things, *PhRef* 68, 1–13

Woudenberg R v, e.a.

1996 *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*.  
Verantwoording: christelijk wijsgerige reeks (red. B Kee e.a.), nr. 11.  
Kampen/Amsterdam: Kok/Buijten & Schipperheijn

Wright N T

- 2003 *The Resurrection of the Son of God. Chistian Origins and the Question of God III.* Minneapolis MN: Fortress Press
- 2011 *Scripture and the Authority of God. How to Read the Bible Today.* New York: HarperOne
- 2013 *Paul and the Faithfulness of God. Chistian Origins and the Question of God IV.* Minneapolis MN: Fortress Press

Zalta E N (ed.)

- 2007 *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2007 Edition* [online: plato.stanford.edu]

Zeller E

- 1875– *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Leipzig: Reisland
- 1909

Zuidervaaart L

- 2008 'Dooyeweerd's conception of truth: exposition and critique', *PhRef* 73, 170–189

Zwaan J

- 1973 *Groen van Prinsterer en de klassieke oudheid.* Amsterdam: Hakkert



## Over de auteur

R.A. (Rob) Nijhoff (1964) studeerde informatica aan de Technische Universiteit Delft en theologie aan de Theologische Universiteit Kampen (Broederweg). Zijn eerste werk-omgeving was een dienstverlenend bedrijf in de IT-sector, vervolgens het Instituut voor CultuurEthiek en vanaf 2006 het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. In Kenia viel hij enkele korte perioden in als gastdocent Nieuwe Testament aan het Reformed Institute for Theological Training, Eldoret. Zijn filosofische interesse werd gewekt door de verwevenheid van geloof en wereldbeschouwing, handelen en (theoretisch) denken; deze verwevenheid speelt een grote rol in keuzes, gesprekken en discussies. Erkenning van deze verwevenheid in en rondom het Nederlandse neocalvinisme leidde tot cultuurvormende maatschappelijke gestalten, zoals een partij-, onderwijs- en omroepstelsel, en specifiek de Vrije Universiteit. Binnen het onderzoek naar de ontwikkeling van het neocalvinisme vormde Jan Woltjer een witte vlek. Het hier gepubliceerde onderzoek naar zijn denken valt binnen de bredere, juist ook internationale aandacht voor neocalvinistische theologen en filosofen, met name A. Kuyper en H. Bavinck, en na hen K. Schilder, D.H.Th. Vollenhoven en H. Dooyeweerd.



# Index

- Anaxagoras, 182, 312  
Aquino, Aquinas, *zie* Thomas van Aquino  
Aristoteles, 12, 44, 60, 64, 77, 91, 107, 116,  
134, 138, 152, 159, 163, 175, 177,  
181, 182, 184, 188, 224, 228, 232,  
243, 256, 271–273, 306, 309  
Asselt W J van, 91, 93, 239  
Atum, 74  
Augustinus, 12, 32, 40, 72, 78, 82, 86–88,  
97, 103, 182, 203, 226, 239, 243,  
263, 265, 275  
  
Barr J, 16, 37, 121  
Barth K, 82, 243  
Bavinck H, xvii, xxi, xxiii, xxvii, 3, 5–8, 10,  
19, 35, 37, 40, 41, 44, 68, 73, 76,  
81, 135, 136, 138, 149, 167, 188,  
196, 203, 219, 234, 236, 245, 247,  
261, 263, 271, 278, 280–282, 295,  
296, 301–303, 312, 313, 351  
Beek A van de, 36, 38, 78, 80, 236  
Berkeley G, xviii, xxiv, 12, 16, 17, 42, 44,  
52, 80, 91, 94, 103, 104, 111, 147,  
180, 185, 190, 201, 212, 229, 233,  
243, 259, 273, 285, 292, 293, 300  
Berlin I, 45, 212  
  
Blumenberg H, 26, 75, 76, 118, 120  
Bois-Reymond E H Du, 12, 31, 43  
Bonhoeffer D, 20  
Bos A P, xxx, 87, 182, 252, 253, 273, 280,  
282, 307  
Brakel W à, 263, 265  
Bratt J, 4–6  
Bril K A, 290, 292, 293  
Brink G van den, xxx, 36, 73, 74, 76, 78, 104,  
119, 122  
  
Calvijn J, 7, 8, 13, 32, 40, 56, 58, 79, 87, 92,  
93, 99, 106, 115, 128, 133, 135,  
137, 139, 141, 151, 187, 256, 263,  
265, 275–277, 300, 313  
Chantepie de la Saussaye D, 2, 12, 41, 184  
Cobet C G, 4  
Cyrus, 39  
  
Dam R J, 6, 171  
Darwin C, 12, 127, 131, 228, 327, 338  
Descartes R, 12, 15, 42, 174, 213, 234  
Deursen A Th van, 2–5, 10, 205  
Dooyeweerd H, xviii, xx, xxi, xxiv, xxvii, 3–  
10, 25, 26, 30, 39, 51, 69, 76, 103,  
147, 165, 167, 174, 175, 210, 227,



- 244–256, 259–272, 274–278, 280–  
282, 284, 285, 287, 294–307, 310–  
313, 351
- Eglinton J, xxi, xxvii, 41, 280, 303  
Empedocles, 181, 182  
Epicurus, xvii, xxiii, 2, 9, 12, 13, 42
- F E Daubanton, 136, 167  
Fichte J G, 12, 42, 44  
Flipse A, xxi, xxvii, 3–5, 19, 39, 41, 43, 213,  
302, 309, 312
- Gadamer H G, 121  
Galilei G, 65  
Geelkerken J G, 5  
Geertsema H G, xxx, 76, 245, 249, 261, 280,  
284, 298  
Geesink G H J W J, xvii, xxiii, 5, 7, 10, 75,  
140, 269, 281, 282, 284, 292  
Glas G, 125, 248, 268, 269, 274, 291, 299,  
307  
Griffioen S, xxix, 44, 149  
Gunton C E, 73, 78, 122, 227
- Hamann J G, 36, 94, 138  
Harinck G, xxx, 5  
Hartmann E von, 12, 14, 43, 52, 69, 70, 140,  
151, 185, 187, 188, 231–233, 259,  
302  
Hegel G W F, 12, 42, 44, 45, 80, 218, 240,  
313  
Henderson R H, 6, 254, 295, 298, 302  
Heraclitus, 39, 182  
Herder J G, xix, xxv, 12, 42, 44, 45, 313  
Hertz H, 12, 68, 160, 186, 192  
Heslam P, 280  
Heymans G, 12, 44, 113, 160, 186  
Hoedemaker Ph J, xvii, xxiii, 10  
Horst G ter, 96, 138, 140, 142, 182–184,  
208, 230, 232, 273, 304  
Houtman C, 10, 36  
Hume D, 44, 145
- Jacobus, 111  
Jacquard J-M, 90  
Jaeger L, 17, 71, 73, 107, 108, 110, 127, 160,  
178, 277, 310  
Jeremia, 75, 76, 204  
Jesaja, 50, 74, 176, 291  
Jezus, xvii, 19, 21, 22, 24, 25, 33, 35–38, 40,  
74, 76–79, 132, 133, 256, 289,  
297, 298, 307, 308, 313  
Jochemsen H, xxix, 257, 309  
Johannes, 19, 22, 25, 33, 35, 36, 72, 74, 77,  
78, 81, 82, 87, 95, 97, 133, 135,  
150, 216, 225, 230, 240, 256, 284,  
289  
Junius F (Sr.), 41, 91
- Kamphuis B, 36  
Kant I, xx, xxvi, 7, 12, 13, 15, 31, 32, 42,  
44, 45, 61, 69, 101, 115, 119, 131,  
138, 144, 161, 174, 175, 177–179,  
185, 210, 212, 213, 222–224, 226,  
227, 236, 243, 247, 248, 250, 254,  
259, 260, 274, 281, 289, 301, 306,  
313  
Klapwijk J, xxx, 5, 94, 140, 247, 259, 299  
Kok J H, 6–8, 13, 20, 58, 132, 181, 206, 225,  
302  
Kooi C van der, 36, 73, 74, 76, 78, 104, 119,  
122, 128  
Kuitert H M, 31  
Kuyper A, xvii, xx, xxi, xxiii, xxvii, xxix, 2–8,  
10, 35, 36, 41, 75, 76, 149, 152–  
154, 171, 188, 203, 205, 245–250,  
252, 259–261, 264–266, 269, 275,  
278–282, 284, 287, 290–296, 299,  
301–303, 309, 311–313, 351
- Land J P N, 32, 44  
Lear J, 77, 163, 188, 239  
Leibniz G W, 12, 42, 44, 108, 140, 161, 214,  
216, 235, 250, 252–255, 306  
Lewis C I, 186  
Lewis C S, 186

- Linnaeus (Linné C von), 59, 291  
 Locke J, 12, 32, 138, 247, 248, 282, 302, 306  
 Lovejoy A O, 40, 88, 97, 104, 105, 107, 110  
 Lucretius, xvii, xxiii, 2, 9, 12, 13, 65  
 Luther M, 76, 94, 118  
  
 Marck J à, 32, 41, 93  
 Meijering E P, 277  
 Milbank J, 94, 312  
 Moor B de, 93, 239  
 Muys A P, 7–9, 269, 302  
  
 Nagel T, xxi, xxvii, 215, 309, 316  
 Nebukadnessar II, xxx, 158, 169, 190  
  
 Oakley F, 40, 73  
 Origenes, 40, 286  
 Ouwenel W, 78, 230, 298, 299  
  
 Paas S, 75  
 Paulus, 13, 19, 35, 81, 116, 120, 126, 131, 256, 280  
 Pauwels F, 260  
 Philo Alexandrinus, 7, 8, 32, 39, 40, 45, 74, 80–83, 85, 87, 91, 108, 111, 127, 131, 152, 243, 274, 289, 303, 304  
 Plantinga A, 24, 51, 54, 70, 234, 273  
 Plato, 12, 14, 32, 38–40, 42, 71, 77, 80, 86–88, 91, 92, 97, 104, 107, 108, 111, 122, 142, 149, 151, 152, 175, 182, 200, 225, 226, 239, 240, 243, 256, 258, 286, 288, 289, 307  
 Plotinus, 40, 97  
 Poincaré H, 12, 148, 204–206  
 Popma K J, 149, 305  
 Pos H J, 6, 171, 244  
 Ptah, 74, 75  
 Putin V V, 169  
 Pythagoras, 32, 252  
  
 Ratzsch D, 50, 70, 188, 249, 306, 311  
 Reid T, 145, 302  
 Rickert H, 12, 250, 302  
 Runia D T, 7, 13, 40, 91, 152, 304, 307  
  
 Schelling F W, 12, 42, 44  
 Schilder K, 78, 290, 351  
 Siedentop L, 294, 312  
 Sigwart C, 68, 114, 149, 156, 180, 234  
 Sikkel J C, 95, 257  
 Spinoza B de, 12, 15, 82, 101, 103, 176, 180  
  
 Taylor C, 45, 76, 211, 310  
 Tertullianus, 181  
 Thomas van Aquino, 12, 32, 40, 44, 49, 56, 69, 73, 82, 90–92, 96, 97, 111, 137, 138, 167, 176, 180, 208, 230, 232, 243, 272, 273, 275–277, 309  
 Tol A, 8, 10, 165, 200, 221, 286, 288, 290, 292, 296, 297, 302  
  
 Vico G, 212  
 Vollenhoven D H Th, xviii, xx, xxi, xxiv, xxvii, 3, 6–10, 20, 25, 26, 40, 88, 127, 165, 167, 181, 206, 221, 240, 244–247, 252, 253, 258, 259, 269, 273, 275, 281–290, 292–299, 302, 304, 306, 307, 310, 312, 313, 351  
  
 Walton J H, 16, 37, 72–75, 309  
 Wittgenstein L, 34  
 Wolterstorff N, 37, 53, 73, 76, 302  
 Woudenberg R van, xxix, 120, 121, 145, 249  
 Wright N T, 36, 78, 305  
 Wundt W, 12, 100, 101, 114, 304